



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

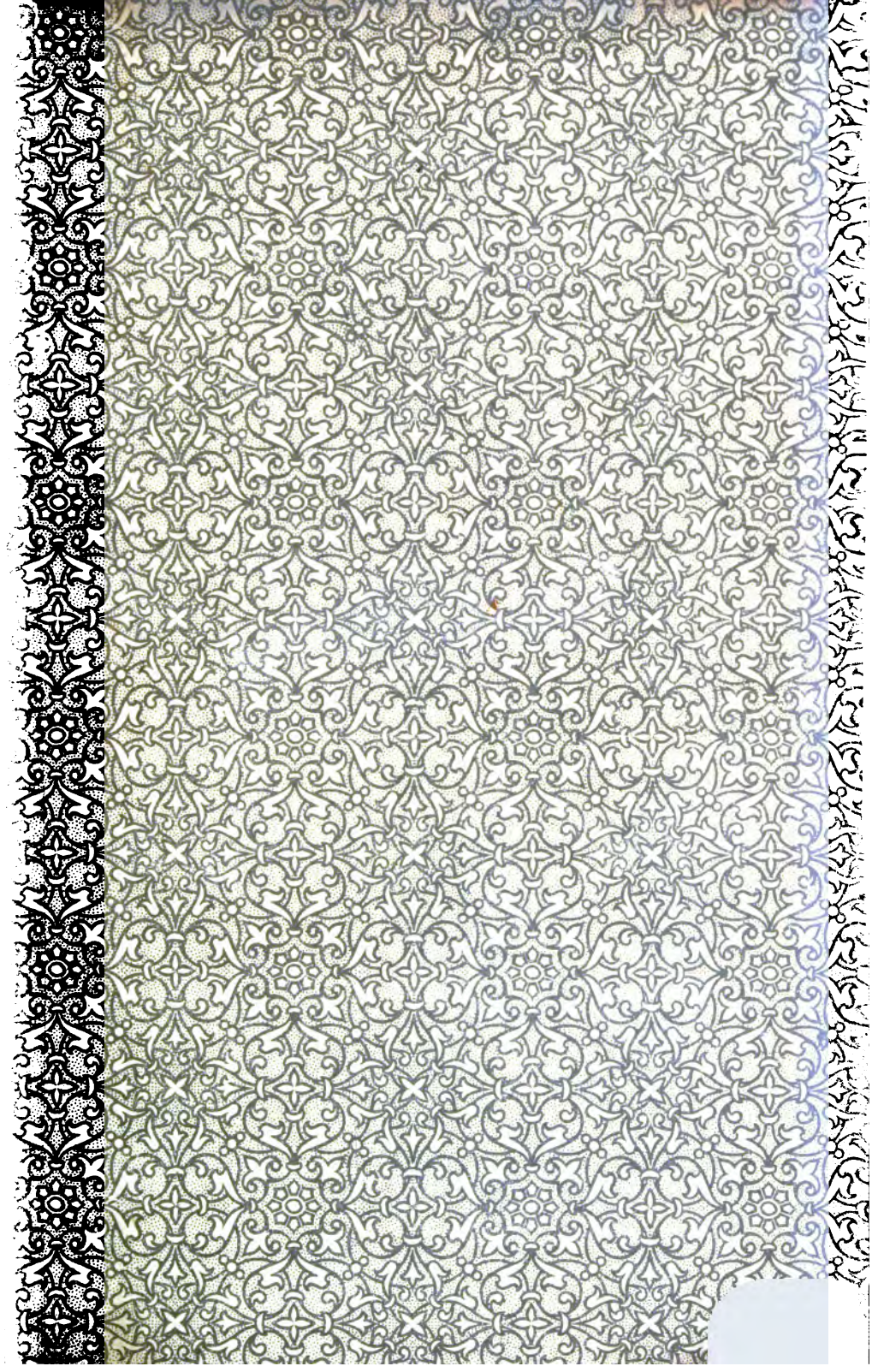
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

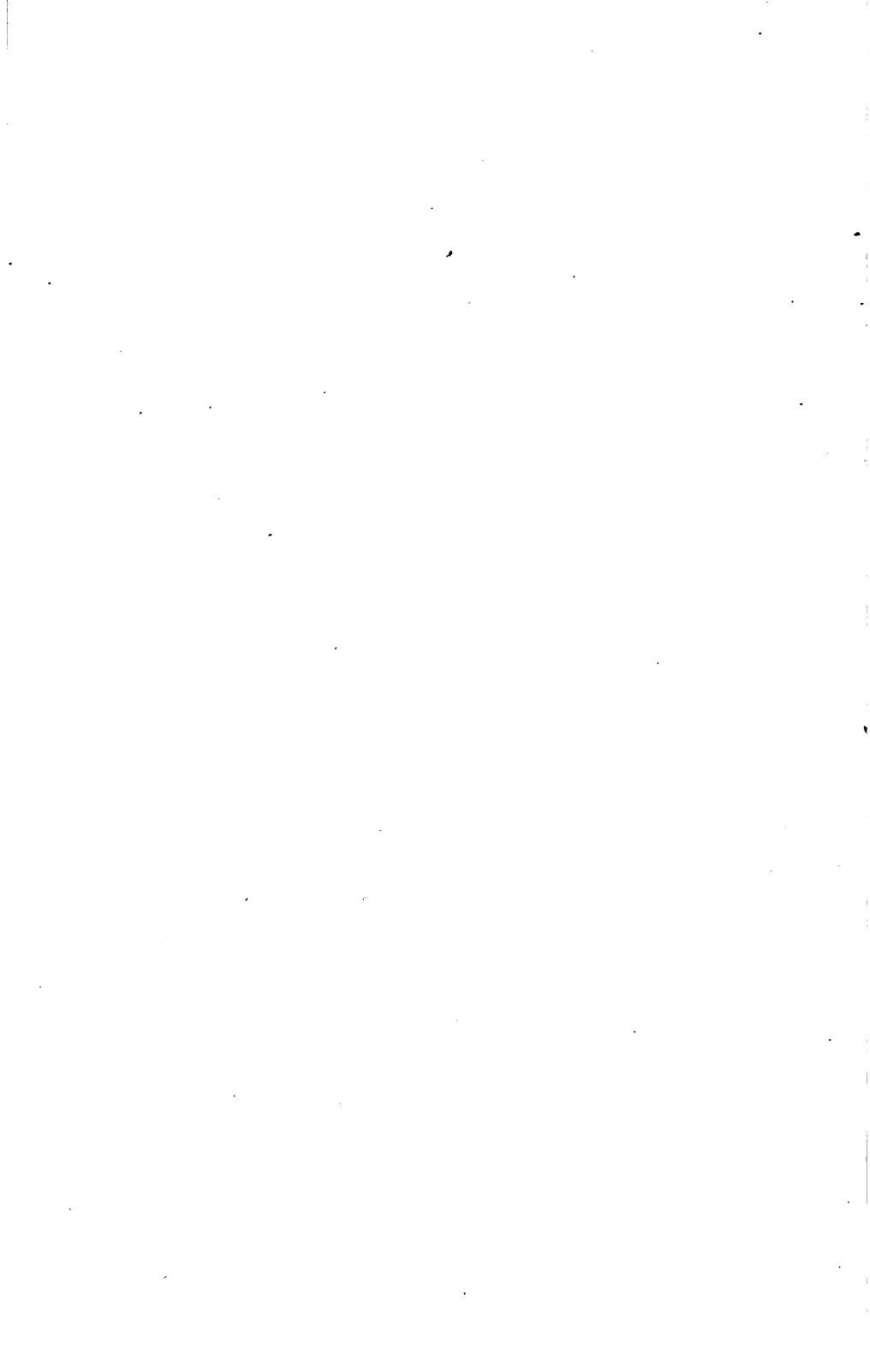
Depository  
le Book

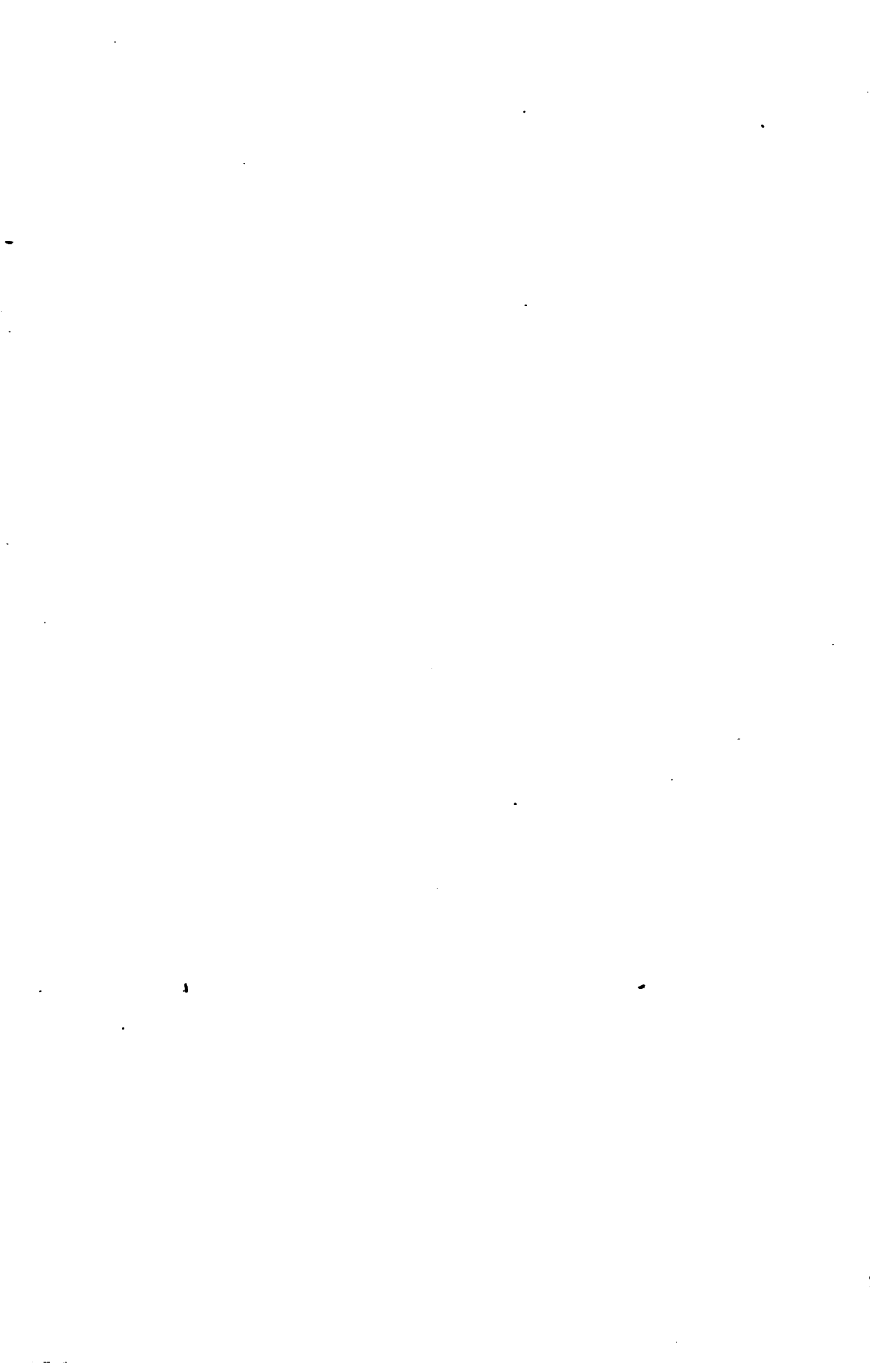
531

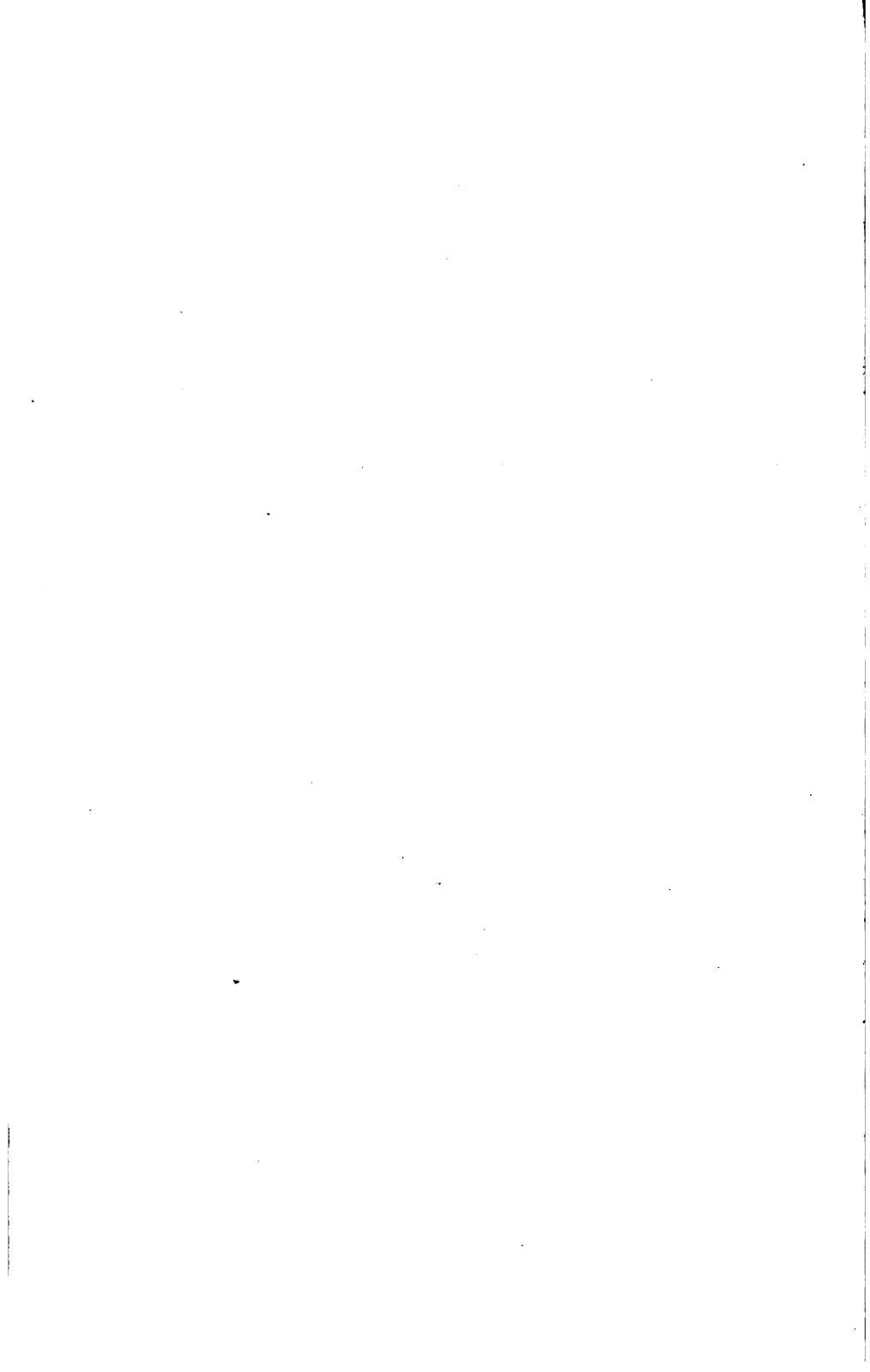














Kritisch-exegetischer Kommentar über das  
Neue Testament begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

Siebente Abtheilung. — 8. Auflage.

Unveränderter Abdruck der 7. Auflage.

Der Brief an die Galater.

Neu bearbeitet

von

**Dr. Friedr. Sieffert,**

Professor und Consistorialrath an der Universität Bonn



Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht.

1894.

47.255

Preis geh. 5 Mk., geb. 6 Mk. 50 Pf. Gediegene Einbanddecken  
sind zum Preise von 90 Pf. durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

# Kritisch-exegetischer Kommentar

über das

## NEUE TESTAMENT,

begründet von H. A. W. Meyer.

Abth.:

I. 1. Ev. Matthäi, v. Bernh. Weiss . . . . .	1890.	8. Aufl.	7 —	gebunden	8 50
— 2. Ev. Marc. u. Lucae, v. B. u. J. Weiss . . . . .	1892.	8. Aufl.	8 —	gebunden	9 50
II. Ev. Johannis, v. B. Weiss . . . . .	1893.	8. Aufl.	8 —	gebunden	9 50
III. Apostelgesch., v. H. H. Wendt . . . . .	1888.	7. Aufl.	7 40	gebunden	8 90
IV. Römerbrief, v. B. Weiss . . . . .	1891.	8. Aufl.	8 —	gebunden	9 50
V. 1. Korintherbrief, v. G. Heinrici . . . . .	1888.	7. Aufl.	7 —	gebunden	8 50
VI. 2. Korintherbrief, desgl. . . . .	1890.	7. Aufl.	5 40	gebunden	6 90
VII. Galaterbrief, v. F. Sieffert . . . . .	1894.	8. Aufl.	5 —	gebunden	6 50
VIII. Epheserbrief, v. Wold. Schmidt . . . . .	1886.	6. Aufl.	4 —	gebunden	5 50
IX. Briefe an Philipper, Kolosser, Philemon, v. E. Haupt . . . . .		Ist in Vorbereitung.			
X. Thessalonicherbr., v. W. Bornemann . . . . .	1894.	5. u. 6. Aufl.	9 —	gebunden	10 50
XI. Timotheus u. Titus, v. B. Weiss . . . . .	1893.	6. Aufl.	5 80	gebunden	7 30
XII. Briefe Petri u. Judae, v. E. Kühl . . . . .	1887.	5. Aufl.	6 —	gebunden	7 50
XIII. Hebräerbrief, v. B. Weiss . . . . .	1888.	5. Aufl.	5 40	gebunden	6 90
XIV. Johannesbriefe, v. B. Weiss . . . . .	1888.	5. Aufl.	3 40	zusammen	8 30
XV. Jacobusbrief, v. W. Beyschlag . . . . .	1888.	5. Aufl.	3 40	gebunden	8 30
XVI. Offenbar. Johann., v. Fr. Dürstendieck . . . . .	1887.	4. Aufl.	9 —	gebunden	10 50

Der Preis des Gesamtwerkes bei gleichzeitigem Bezug aller 17 Bände beträgt jetzt statt 108 Mark

**75 Mark (in soliden Halb-Lederbänden 97 Mark 50 Pf.)**

**Größere Ergänzungen nach Anfrage zu ebenfalls ermäß. Preise.**

Die 1888 begonnene Umgestaltung des Werkes hat dem Verlangen nach größerer Übersichtlichkeit, Lesbarkeit und straffem einheitlichen Gang der Erörterung (unter Ausscheidung alles irgendwie Veralteten aus der Geschichte der Exegese) Rechnung getragen, und es ist geglückt, die berechnete historische Eigentümlichkeit des „alten Meyer“ — den Charakter eines Repertoriums — trotzdem zu wahren. Im Text ist jetzt möglichst nur die eigene Auslegung der Bearbeiter gegeben, die Auseinandersetzung mit den Ansichten anderer ist größtenteils in die Anmerkungen verwiesen.

So verjüngt wird das Werk nicht nur wie seit 62 Jahren seinen Platz als Haupt-Fundgrube der Exegesen von Fach behaupten, sondern zugleich sich wieder als ein mit Genuß lesbares Handbuch für das Studium derjenigen Theologiestudierenden und Geistlichen bewähren, welche in die einzelnen Teile der Heiligen Schrift tiefer eindringen und sich ein gediegenes selbständiges Urteil erwerben wollen.

In der *Kartellztg. akad.-theol. Vereine* 1891, Nr. 2 schreibt Herr Pred. A. Böhm: „Als die Jubiläumsausgabe dieses Kommentars erschien, stand ich vor der Frage, ob ein Student gut thäte, dieses bewährte, aber anscheinend teure Werk sich anzuschaffen. Da ich überzeugt war, daß ich später als Prediger und Katechet oft genug Veranlassung zu gründlicher Exegese haben würde, so wagte ich die Anschaffung, und habe sie nicht bereut. Je länger ich den Meyer besitze, um so unentbehrlicher wird er mir. Die kurzgefaßten Kommentare in allen Ehren: sie mögen für eine fortlaufende Lesung treffliche Dienste leisten, aber gründliche Schriftforschung, das notwendige Eingehen auf Einzelheiten, das liebevolle Verweilen bei jedem Verse werden sie nicht anregen. Wer als Student, wenn auch manchmal mit etwas Mühe, sich in Meyers und seiner Mitarbeiter Eigenart hineingearbeitet hat, wird den Kommentar im Amte ungern entbehren. Ohne vollständigen Kommentar des A. T. sollte aber das Studierzimmer keines Kandidaten und Pastors sein.“

Aus der Besprechung der 8. Aufl. der Abth. I, 1 im *Theol. Lit.-Blatt* 1890, Nr. 50: „Wer nicht wenigstens einige neueste Hauptschriften mit umfassenden Kommentaren durcharbeitet, der wird das Wesen evangelischer Schriftforschung niemals recht erfassen und auch im Amte vom Gebrauch kurzgefaßter Handbücher keinen wahren Nutzen haben.“

**Kritisch-exegetischer Kommentar über das  
Neue Testament begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer.**

Siebente Abtheilung. — 8. Auflage.  
Unveränderter Abdruck der 7. Auflage.

---

**Der Brief an die Galater.**

Neu bearbeitet

von

**Dr. Friedr. Sieffert,**

Professor an der Universität Bonn und Consistorialrath.

---



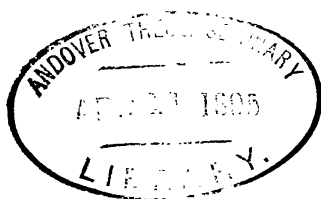
Göttingen,  
Vandenhoeck und Ruprecht.

1894.

c



Das Recht der Übersetzung wird vorbehalten.



47.255

Aus der  
**Vorrede zur sechsten Auflage.**

Bei Herstellung der neuen Form, in welcher ich dem theologischen Publikum Meyer's Kommentar zum Galaterbrief übergebe, habe ich mich der Methode, nach welcher Herr Oberconsistorialrath Dr. Weiss andere Abtheilungen dieses Werkes Neubearbeitet hat, auch meinerseits angeschlossen. Ich habe demnach den Meyer'schen Text mit vollkommener Freiheit behandelt, indem ich ihn nicht nur durch Zusätze bereicherte, sondern auch, wo es angemessen erschien, strich, umstellte, ja, mitunter ganze Seiten lang durch einen neuen ersetzte, und auf diese Weise sowohl formell als auch oft sehr eingreifend materiell veränderte, dies Alles, ohne dasjenige, was Meyer und was mir angehört, durch äussere Kennzeichen zu sondern.

In der Einleitung habe ich in allen wesentlichen Punkten mich Meyer vollkommen anschliessen können und habe sie nur erheblich erweitern müssen, weil die neuerdings wieder sehr beliebt gewordene Mynstersche Hypothese über die Gemeinden Galatiens ausführlich zu widerlegen und die Veranlassung wie der Inhalt des Briefes eingehender darzustellen war. — In der Auslegung selbst finden sich die erheblichsten Abweichungen von Meyer in folgenden Stellen: Kap. 1. 1. 4. 6. 9. 10. 11. 12. 16. 17. Kap. 2. 1. 3. 11. 14. 16. 17—19. Kap. 3. 1. 3—5. 8. 10. 13. 14. 18—20. Kap. 4. 7. 8. 14. 17. 18. 31. Kap. 5. 5. 11. 26. Kap. 6. 1. 12. 13. Ohne solche principiellen Differenzen hat die Auslegung die durchgreifendste formelle Veränderung erfahren in: Kap. 2. 4. Kap. 3. 8—10. 12. 13. Kap. 4. 4. 5 und den Anmerkungen zu den Versen 5. 10. u. 13 des zweiten Kapitels. — In den textkritischen Anmerkungen, die formell häufig geändert sind, bin ich verhältnissmässig selten zu anderen Resultaten gekommen als Meyer.

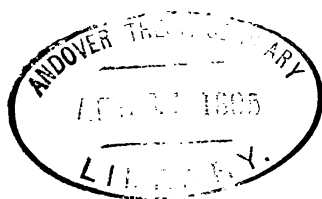
Eine etwas undankbare Sache bleibt die mühevollen Arbeit einer solchen Neubearbeitung immerhin. Aber ich will mich hinreichend belohnt sehen, wenn des sel. Meyers Werk auch in seiner neuen Gestalt etwas zum Verständniss und zur Beherzigung des schönen Briefes beitragen könnte, den die Reformatoren als ein Panier ächt evangelischer Freiheit besonders werth gehalten haben.

Erlangen, im Juli 1880.

Friedr. Sieffert.

---

Das Recht der Übersetzung wird vorbehalten.



47.255

Aus der  
**Vorrede zur sechsten Auflage.**

Bei Herstellung der neuen Form, in welcher ich dem theologischen Publikum Meyer's Kommentar zum Galaterbrief übergebe, habe ich mich der Methode, nach welcher Herr Oberconsistorialrath Dr. Weiss andere Abtheilungen dieses Werkes Neubearbeitet hat, auch meinerseits angeschlossen. Ich habe demnach den Meyer'schen Text mit vollkommener Freiheit behandelt, indem ich ihn nicht nur durch Zusätze bereicherte, sondern auch, wo es angemessen erschien, strich, umstellte, ja, mitunter ganze Seiten lang durch einen neuen ersetzte, und auf diese Weise sowohl formell als auch oft sehr eingreifend materiell veränderte, dies Alles, ohne dasjenige, was Meyer und was mir angehört, durch äussere Kennzeichen zu sondern.

In der Einleitung habe ich in allen wesentlichen Punkten mich Meyer vollkommen anschliessen können und habe sie nur erheblich erweitern müssen, weil die neuerdings wieder sehr beliebt gewordene Mynstersche Hypothese über die Gemeinden Galatiens ausführlich zu widerlegen und die Veranlassung wie der Inhalt des Briefes eingehender darzustellen war. — In der Auslegung selbst finden sich die erheblichsten Abweichungen von Meyer in folgenden Stellen: Kap. 11. 4. 6. 9. 10. 11. 12. 16. 17. Kap. 21. 3. 11. 14. 16. 17—19. Kap. 31. 3—5. 8. 10. 13. 14. 18—20. Kap. 47. 8. 14. 17. 18. 31. Kap. 55. 11. 26. Kap. 61. 12. 13. Ohne solche principiellen Differenzen hat die Auslegung die durchgreifendste formelle Veränderung erfahren in: Kap. 22. 4. Kap. 38—10. 12. 13. Kap. 44. 5 und den Anmerkungen zu den Versen 5. 10. u. 13 des zweiten Kapitels. — In den textkritischen Anmerkungen, die formell häufig geändert sind, bin ich verhältnissmässig selten zu anderen Resultaten gekommen als Meyer.

Eine etwas undankbare Sache bleibt die mühevollen Arbeit einer solchen Neubearbeitung immerhin. Aber ich will mich hinreichend belohnt sehen, wenn des sel. Meyers Werk auch in seiner neuen Gestalt etwas zum Verständniss und zur Beherzigung des schönen Briefes beitragen könnte, den die Reformatoren als ein Panier ächt evangelischer Freiheit besonders werth gehalten haben.

Erlangen, im Juli 1880.

Friedr. Sieffert.

### Vorrede zur siebenten Auflage.

Die Nachricht des Herrn Verlegers, dass eine neue Ausgabe dieses Kommentars nöthig geworden sei, konnte mir, obschon sie mich in anderen Arbeiten störte, doch im Uebrigen nur erfreulich sein. Gab sie mir doch die Gewissheit, dass das Buch auch in meiner Bearbeitung sich schnell neue Freunde erworben habe, sowie die willkommene Veranlassung, mich mit der seit dem Erscheinen der vorigen Auflage veröffentlichten Litteratur über den Galaterbrief auseinanderzusetzen. Dass ich dieselbe sorgfältig verfolgt hatte, erwiesen zum Theil mehrere Anzeigen und Recensionen, die ich inzwischen geliefert hatte. Ebenso selbstverständlich war, dass ich von diesen Arbeiten Anderer so viel als möglich für die meinige Gewinn zu ziehen suchte. Die neuesten vollständigen Kommentare freilich zum Galaterbriefe boten nur wenig Ausbeute. Holsten's neue Auslegung dieses Briefs enthält im Verhältniss zu seinem früheren in mancher Beziehung sehr förderlichen Werke nicht viel Neues (vgl. meine Anzeige in der Deutsch. Litterat.-Z. 1881. No. 26). Von den aus dem Nachlasse herausgegebenen akademischen Vorlesungen über den Galaterbrief von Wörner und Philippi sind die ersteren sehr dürftig und sehr subjectiv (vgl. meine Anzeige ebend. 1883. No. 7), die letzteren aber eine blosse Compilation, die von Anfang bis zu Ende auch nicht eine einzige selbstständige Idee oder Begründung enthält und überdem noch um einige Decennien veraltet ist. Die in ihrer Art ganz trefflichen englischen Kommentare von Schaff und Beet verfolgen populäre Zwecke. Und die geschickte Paraphrase Kähler's sieht von einer Begründung ihrer Auffassung ab. Werthvoller sind mir andere auf einzelne Theile des Briefs bezügliche Arbeiten gewesen. Für die Einleitung in den Brief war besonders die Abhandlung Franke's über die galat. Gegner des Apostel Paulus (StKr 1883) zu berücksichtigen. Im Gegensatz zu ihren mit grossem Scharfsinn gewonnenen, aber meiner Meinung nach unrichtigen Ergebnissen war das Bild der galatischen judaistischen Agitation feiner auszuführen. Meine, wie ich glaube nicht anzufechtende Widerlegung der Mynster'schen Hypothese über die „Galater“ bedurfte mit Beziehung auf einen neuen Freund derselben (Jacobsen) einiger Zusätze.

Die Frage nach der Aechtheit des Galaterbriefs musste gegenüber den von Pierson und Loman gegen dieselbe gerichteten Angriffen etwas ausführlicher behandelt werden. Da endlich auch der Abschnitt über die Zeit und den Ort der Abfassung des Briefs zum Zwecke grösserer Klarheit umgearbeitet worden ist, so ist nach allen diesen Aenderungen in der ganzen Einleitung von dem alten Texte Meyer's so gut wie gar nichts übrig geblieben. Für die eigentliche Auslegung war eine ganze Reihe neuer Beiträge zur Erklärung einzelner Stellen zu vergleichen. In erster Linie sind darunter die äusserst fleissigen Arbeiten Zimmer's (Galaterbrief u. Apostelgeschichte 1882. Exegetische Probleme des Hebräer- u. Galaterbriefs 1882. Paulus gegen Petrus, in ZwTh 1882, 139ff.) zu nennen, die auch für den von Interesse sein müssen, der wie ich ihre neuen Resultate ablehnen zu müssen glaubt (vgl. meine Anzeigen in der D. L.-Z. 1882. No. 22 u. 1883. No. 15). Sodann sind die es näher bezeichneten neuesten Abhandlungen von Holtzmann, Pfeiderer, Hilgenfeld hervorzuheben, welche für die Auslegung des zweiten Kapitels in Betracht kamen. Ich habe dieselben gewissenhaft geprüft, insbesondere auch die namentlich von Hilgenfeld ausdrücklich gegen meine Auffassung geltend gemachten Gründe. Aber der Grundanschauung dieser Gelehrten von Gal 2, mit welcher auch die von Holsten II. im Wesentlichen übereinstimmt, während sie Alle im Einzelnen vielfach auseinandergehen, habe ich mich nicht anschliessen können. Wohl kommt derselben meine eigene insoweit entgegen, als ich abweichend von Meyer das Vorwiegen verschiedener Gesichtspunkte in der Abmachung Gal 2<sup>9</sup> bei Paulus und Jakobus als möglich (112), und eine mit dem sittlich gearteten Wankelmuth des Petrus verbundene Unsicherheit auch seiner Ueberzeugung über die gesetzliche Verpflichtung der Judenchristen als wirklich (125) annehme. Allein ich bin nun einmal schlechterdings nicht im Stande, in Gal 2<sup>1</sup>—10 von einem Conflict und in Gal 2<sup>1</sup>—21 von einem unausgleichbaren dogmatischen principiellen Gegensatze zwischen Paulus und den Säulenaposteln etwas zu entdecken. Und so werde ich mich wohl darauf gefasst machen müssen, dass der Vorwurf gegen mich erneuert werden wird: „ein volles Begreifen der von jener Litteratur aufgedeckten Schwierigkeiten und Probleme ist auch dieser neuen Auflage leider nicht nachzurühmen“ (P. W. Schmidt in D. L.-Z. 1881. No. 20). Ja den Ausdruck einer gereizten Stimmung, in der Paulus sich gegen die Urapostel zur Zeit der Abfassung des Galaterbriefs befunden habe, kann ich jetzt in Gal 2<sup>1</sup>ff. noch weniger als früher finden, nachdem ich die herrschende Auslegung von 2<sup>6</sup> aufgegeben habe, weil ich das gewöhnlich angenommene Anakoluth als unmöglich erkannte. In dieser Erkenntniss bin ich durch die Ausführungen Klostermann's (Probleme im Aposteltexte 1883) wesentlich gefördert worden, während ich im Uebrigen

von den gar zu künstlichen exegetischen Versuchen desselben keinen Gebrauch machen konnte (vgl. meine Recension in der Theol. Literaturzeitung 1884. No. 26). Ich habe aber zu der radikalen Aenderung der Auslegung von 2s erst nach langer Ueberlegung und nachdem mir drei philologische Collegen die Undankbarkeit der herrschenden Erklärung sowie die Richtigkeit meiner eigenen bestätigt hatten, mich endgültig zu entschliessen gewagt. Auch die sonstigen deutschen, englischen und holländischen Arbeiten zur Exegese einzelner Theile des Briefs sind von mir ziemlich vollständig benutzt und an den betreffenden Stellen angeführt. Ausser diesem Einfluss der neuesten Litteratur hat aber auch der Umstand zu mannigfachen Aenderungen der Erklärung geführt, dass ich mir jetzt im Verhältniss zur früheren Auflage noch weniger Zurückhaltung in der Ersetzung der Meyer'schen Auffassung durch die meinige auferlegte. Es ist dies besonders an den Stellen 1. 12. 16. 23. 6. 11. 16. 17. 36. 22. 23. 26. 44. 12. 14. 15. 16. 19. 23. 58 zur Geltung gekommen. Auch in formeller Beziehung ist Vieles von dem Meyer'schen Texte noch übrig gebliebene völlig verändert, zum Beispiel die Darstellung der vielen Auslegungsarten von 321, wie ich hoffe, mit dem Erfolge grösserer Uebersichtlichkeit. — Die textkritischen Anmerkungen sind fast gänzlich neu gearbeitet. Von einer Revision freilich des bei Tischendorf gegebenen textkritischen Apparates, die gelegentliche Proben als wünschenswerth erscheinen lassen, musste ich hier absehen. Auf Grund desselben war aber öfters eine geeignetere Auswahl zu treffen, wobei für Sachkenner keiner Rechtfertigung bedarf, dass ich die Anführung des Cod. E. ganz gestrichen und dafür diejenige der guten Minuskeln 17. 67\*\* häufig hinzugefügt habe. Ebenso ist es wohl der Sachlage entsprechend, dass ich (wie schon Herr Obercons.-R. Weiss) die Entscheidungen früherer Textkritiker in der Regel nicht mehr genannt, dagegen die der vier neuesten und bedeutendsten, Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort (WH) an wichtigeren Stellen immer dann angeführt habe, wenn sie nicht sämmtlich unter sich übereinstimmen. In sachlicher Beziehung musste die noch zu grosse Neigung Meyer's, die Zeugen zu zählen beseitigt werden und statt dessen mehr die Wägung derselben sowie das, was Westcott-Hort internal und genealogical evidence nennen, zu ihrem Rechte kommen. In Folge dessen ist die textkritische Entscheidung öfters gegen Meyer ausgefallen, z. B. 1. 11. 16. 28. 14. 321. 28. 43. 15. 18. 30. 57. 14. Die neuerdings beliebte Bevorzugung der lateinischen und latinisirenden Zeugen (bei Klostermann) hat sich mir nicht als begründet erwiesen. Dankbar benutzt und häufig angeführt sind die Untersuchungen Zimmer's zur Textkritik des Galaterbriefes (ZwTh 1881. 82. 83), die wirklich einen neuen Gesichtspunkt für die Verwerthung der kritischen Zeugen eröffnet haben, nur freilich noch mitunter in zu äusserlicher Weise



verwenden (z. B. zu 112 u. 26). Da die textkrit. Anmerkungen jetzt etwas ausführlicher geworden waren, habe ich statt dass sie früher kapitelweise oder abschnittsweise zusammengestellt wurden, sie lieber an die einzelnen betreffenden Verse vertheilt. So kann man auch noch am ehesten hoffen, dass sie von Studirenden wirklich mitgelesen werden. In Folge aller dieser Veränderungen ist nun das alte Buch Meyer's noch radikaler als früher umgestaltet worden. Ich würde unter diesen Umständen es eigentlich als das angemessenste Verfahren betrachten, in der Art der alttestamentlichen Kommentare Diestel's und Smend's das vom Vorgänger Uebernommene durch besondere Zeichen zu markiren. Indessen habe ich vorläufig, um die Gleichförmigkeit mit den übrigen Ausgaben Meyer'scher Kommentare zu wahren, davon Abstand nehmen müssen.

Erlangen, im September 1886.

**Friedr. Sieffert.**

---

### **Vorrede zur achten Auflage.**

Da noch ehe es mir möglich wurde, die von mir begonnene sachliche und besonders formelle Umarbeitung dieses Kommentars durchzuführen, die Nachfrage nach demselben so stark geworden war, dass der Herr Verleger nicht länger warten konnte, musste die vorliegende achte Auflage als ein sachlich unveränderter Abdruck der vorigen ausgegeben werden.

Bonn, im December 1894.

**Friedr. Sieffert.**

---

### Kommentare zum Galaterbrief.

- Chrysostomus, Homilien in der Benedictiner Ausg. s. Werke. X. p. 657.  
 Theodorus Mopsuestenus, Kommentare zu den kleineren paul. Briefen bei Pitra, Spicilegium Solesmense, Paris 1852. I. p. 49 ff. Vgl. Jacobi in der Deutschen Zeitschrift f. chr. Wiss. 1854. Nr. 31.  
 Theodoreti interpretatio 14 epp. S. Pauli ap. e recens. J. Sirmondi ed. Nösselt, Hal. 1781. p. 168—286.  
 Fragmente von Eusebius Emisenus u. Severianus in: Catenae Graecorum patrum in N. T. ed. J. A. Cramer, Oxford 1844.  
 Fragmente von Gennadius und Photius bei Oecumenius.  
 C. M. Victorinus, bei Migne, Patr. lat. VIII. p. 1145.  
 Ambrosiaster (Hilarius) comment. in 13 epp. beati Pauli, in der Benedictiner A. der Werke des Ambrosius v. Mailand, Venedig 1781. Band VII, bei Migne, Patr. lat. XVII. p. 358.  
 Hieronymi comment. in ep. ad Gal., opp. ed. Vallarsi VII. p. 367.  
 Augustini, expositio epistolae ad Gal. in der Bened. A. s. Werke, Bd. III.  
 Pelagius, Komment. zu 13 paulin. Br. in Hieronymi opp. ed Vallarsi XI, 2. p. 135.  
 Cassiodorus, bei Migne, Patrol. Lat. LXX. p. 1343.  
 Oecumenius, Komm. üb. die kath. u. paulin. Br. in s. opp. Paris 1532, bei Migne, Patr. Gr. CXVIII. p. 1093.  
 Primasius, bei Migne, Patr. Lat. LXVIII. p. 415.  
 Sedulius, bei Migne, Patr. Lat. CIII. p. 181.  
 Claudius Taurinensis, bei Migne, Patr. Lat. CIV. 838.  
 Florus Lugdunensis, bei Migne, Patr. Lat. CXIX. p. 363.  
 Rabanus Maurus, enarrationum in epp. P. libri XXX. bei Migne, Patr. Lat. CXI. CXII.  
 Walafried Strabo, glossa ordinaria bei Migne, Patr. Lat. CXIV. p. 570.  
 Haymo von Halberstadt bei Migne, Patr. Lat. CXVII. p. 669.  
 (Critici sacri, Amsterd. 1698.)  
 Erasmi paraphrasis N. T. 1522.  
 Luther, in ep. ad Gal. comment. primum a. 1519. excusus, a 1523. ab auctore recognitus. — In ep. E. ad Gal. comment. ex praelectione D. M. Lutheri collectus Viteb. 1532. (Erl. A. opp. lat. exeget. T. I—III.)  
 Bugenhagen, adnotationes in epp. ad Gal. Eph. etc. Basil. 1527.  
 Bullinger, comm. in omnes epp. App. 1537.  
 Calvini in omnes P. ap. epistolas comm. Genev. 1565. Hal. 1831. I. p. 535.  
 Bezae annotationes in N. T. 1556.  
 Hyperii comm. in Pauli epp. 1563.

- Aretius, N. T. commentariis explanatum 1580. 1616.  
 Pareus, in d. S. Pauli ad Gal. ep. comm. Heidelb. 1613.  
 Piscator, comm. in omnes ll. N. T. 1613.  
 Estii in omnes P. epp. comm. Duac. 1614. Mogunt. Tom. IV. 1843.  
 Corn. a Lapide (e soc. Jesu) comm. in omnes P. epp. 1635.  
 Calov, Biblia N. T. illustrata, Frankf. 1676.  
 Jo. Locke, paraphr. and notes on the epp. to the Gal. Cor. Rom. and Eph. 1709.  
 Bengel, gnomen N. T. 1742. Berol. 1860. etc.  
 Wesseli, comm. analyt. exeg. in ep. P. ad Gal. Lugd. Bat. 1750.  
 Michaelis, Paraphrase u. Anm. üb. des P. Briefe a. d. Gal. etc. 1750.  
 Wetstein, N. T. c. comm. Arnst. 1751.  
 Struensee, Erklärung des Briefes an d. Gal. Flensburg 1764.  
 Baumgarten, Auslegung der Br. an die Gal., Eph. u. s. w. 1767.  
 Koppe, N. T. gr. perpet. adnot. ill. 1778. Vol. VI. ed. 3. 1823.  
 Semleri paraphrasis ep. Pauli ad Galat. 1779.  
 Zachariae, Paraphr. Erklärung der Br. P. an die Gal., Eph. etc. 1787.  
 Mayer, F. G., Der Br. P. an die Gal. u. d. 2. Br. an die Thess. Wien 1788.  
 Krause, der Br. an d. Gal. 1788.  
 Carpzov, Br. a. d. Gal. übers. Helmst. 1794.  
 Mori Acroases in epp. Paulinas ad Gal. et Eph. 1795.  
 Hensler, der Br. an d. Gal. übers. m. Anm. Leipz. 1805.  
 Borger, interpretatio epistolae P. ad Gal. Leyden 1807.  
 Rosenmüller, Scholia in N. T. Lips. 1815.  
 Winer, P. ad Gal. epist. Lips. 1821. ed. 4. 1859.  
 Flatt, Vorless. üb. d. Br. P. an d. Gal. u. Eph. 1828.  
 Paulus, des Ap. P. Lehrbriefe an d. Gal. u. Rom. 1831.  
 Rückert, Komm. üb. d. Br. P. a. die Gal. 1833.  
 Matthies, Erkl. des Br. an d. Gal. 1833.  
 Usteri, Komm. üb. d. Br. P. an d. Gal. 1833.  
 Schott, Epistolae P. ad Thessal. et Gal. 1834.  
 Sardinoux, commentaire sur l'épître aux Galates. Valence 1837.  
 Olshausen, bibl. Komm. üb. d. N. T. Bd. 4. 1840.  
 de Wette, Exeg. Handb. z. N. T. Bd. 2, Th. 3: Gal. u. Eph. 1841.  
 3. A. bearb. von Dr. Möller. Leipz. 1864.  
 Windischmann, Erkl. des Br. a. d. Gal. Mainz 1843.  
 Baumgarten-Crusius, Komm. üb. d. Br. P. an d. Gal. her. v. Kimmel. Jena 1845.  
 Hilgenfeld, d. Galaterbr. übers. u. s. w. Leipz. 1852.  
 Ellicott, St. Pauls ep. to the Galatians. 1854. 4th ed. 1867.  
 Jatho, P. Br. an d. Gal. nach s. Gedankengänge erläut. Hildesh. 1856.  
 Brown, an exposition of the epistle of P. to the Galatians. Edinb. 1853.  
 Bagge, St. Pauls epistle to the Galatians, the text revised and illustr. Lond. 1857.  
 Trana, P. ad Gal. epistola. Gothob. 1857.  
 Ewald, d. Sendschr. des Ap. P. Gött. 1857.  
 Bisping, Exeget. Handb. z. d. Br. d. Ap. P. II., 1: 2. Kor. u. Gal. 1857. 2. A. Münster 1863.  
 Reiche, Komm. critic. in N. T. quo loca graviora etc. Tom. II. 1859.  
 Wieseler, Komm. üb. d. Br. P. an d. Gal. mit besond. Rücksicht auf d. Lehre u. Gesch. d. Ap. Gött. 1859.

- Schmoller, Br. P. an d. Gal. theol.-hom. bearb. (in Lange's Bibelw.) Bielef. 1862. 3. A. 1875.
- Hofmann, die h. Schrift N. T. II., 1. Der Br. P. an d. Gal. 1863. 2. A. 1872.
- Kamphausen in Bunsen's Bibelw. I., 4. Leipz. 1864.
- Alford, New Test. Vol. III. 4th ed. 1865.
- Matthias, Der Galaterbr. gr. u. deutsch nebst e. Erkl. s. schwierigen Stellen. Cassel 1865.
- Reithmayer, Commentar z. Briefe a. d. Gal. Münch. 1865.
- Lightfoot, St. Paul's epistle to the Galatians. Lond. 1865. 3d ed. 1869.
- Vömel, Der Br. an d. Gal. m. deutsch. Uebers. u. krit. Anm. Frankf. 1865.
- Holsten, Inhalt u. Gedankengang des P. Br. an d. Gal. Rost. 1859; Z. Evang. des Paulus u. Petrus. Rost. 1868 (angeführt als Holst. I.)
- Eadie, Commentary on the gr. text of the ep. of P. to the Galatians Edinb. 1869.
- Brandes, Des Ap. P. Sendschr. an d. Gal. Wiesb. 1871. (populär).
- Holsten, Das Evangelium des Paulus. Th. I. Abth. 1: der Brief an die Gemeinden Galatiens und der erste Brief an die Gemeinden in Korinth. Berl. 1880. (angeführt als Holst. II.)
- Schaff, Ph., the ep. of Paul to the Galatians, explained (in Vol. III. of Schaff's Illustrated popular commentary) New York 1881. (populär).
- Wörner, Auslegung des Briefes an die Galater. Vorlesungen a. d. Nachlass herausg. v. Arnold. Basel 1882.
- Philippi, Fr. Ad., Erklärung des Br. Pauli an die Galater. Aus dem handschriftl. Nachlass der akad. Vorles. herausg. v. Ferd. Philippi. Gütersloh 1884.
- Kähler, Der Br. des P. an d. Galater in genauer Wiedergabe seines Gedankenganges durch sich selbst ausgelegt u. übersichtlich erörtert. Halle 1884.
- Beet, J. A., Commentary on St. Paul's ep. to the Galatians. Lond. 1885. (populär).

---

Die Litteratur, welche sich auf die Einleitung in den Galaterbrief oder auf die Auslegung einzelner Abschnitte bezieht, ist an den betreffenden Stellen angeführt. Pfeiderer's Schrift „Der Paulinismus“ ist als Pfleid. I., seine S. 68 genannte Abhandlung vom J. 1883 als Pfleid. II. citirt. Wo in den textkritischen Anmerkungen Zimmer und Baljon genannt werden, sind des Ersteren Abhandlungen „zur Textkritik des Galaterbriefs“ in der ZwTh 1881. 82. 83 und des Letzteren Schrift „De text der brieven van P. aan de Rom. de Cor. en de Galatiërs. Utrecht 1884 gemeint.

---

# Des Paulus Brief an die Galater.

---

## Einleitung.

### § 1.

#### *Die Galater.*

1. Die Landschaft Galatien hat ihren Namen von den Galliern, welche als eine Abzweigung der seit dem Beginn des 4ten Jahrhunderts v. Chr. von Westen her durch Europa fluthenden grossen Keltenschaaren bis nach Kleinasien gelangt waren und die mittleren Theile der Halbinsel in Besitz genommen hatten. Den im vierten Jahrh. aus Gallien nach Pannonien und Illyrien ausgewanderten Keltenhorden sandte im dritten Jahrh. der ausgedehnte Stamm der Tektosagen, der westlich von der Garonne seinen Sitz hatte, gewaltige Schaaren nach, die mit jenen vereinigt ein mächtiges Reich gründeten. Doch durch den Reichthum Macedoniens und Griechenlands angelockt, flutheten sie in drei Expeditionen (281—279 v. Chr.) plündernd und verheerend über diese Länder hin, bis sie vor Delphi eine fürchterliche Niederlage erlitten. Ungeheure keltische Schaaren wurden dort vernichtet. Von den Uebrigen zogen Einige zurück nach Pannonien, Andere nach Macedonien, noch Andere nach Thracien, wo sie ein Königreich mit der Hauptstadt Tyle gründeten. Ehe es aber zu der Katastrophe von Delphi gekommen war, schon beim Beginn der dritten keltischen Expedition nach Griechenland, hatte sich im Lande der Dardanen von der Hauptmasse des Heeres ein kleinerer Haufe von 20,000 Mann getrennt, und war von 13 Heerführern geleitet, unter denen als die mächtigsten Leonnorios und Lutharios genannt werden, brandschatzend

nach Byzanz gezogen. Von da setzten sie dann (279 v. Chr. Pausan. 10, 23<sup>9</sup>) nach Kleinasien über, zum Theil mit Hülfe des Königs Nicomedes von Bithynien, der sie im Kampfe gegen seinen aufständischen Bruder verwenden wollte. Nachdem sie diesem gute Dienste geleistet hatten und mit reicher Beute belohnt waren, setzten sie ganz Kleinasien durchschweifend ihr wildes Räuberleben fort, bis Attalos I. von Pergamos, der darauf den Königstitel annahm, ihnen eine entscheidende Niederlage beibrachte (etwa 229 v. Chr. Liv. 38<sup>16</sup>. 33<sup>21</sup>. Pausan. 1, 8<sup>1</sup>. Polyaen. 4<sup>19</sup>. Frontin. 2, 13<sup>1</sup>). Von jetzt an mussten sie auf enger begrenzte Gebiete in der Mitte Kleinasiens sich zurückziehen, wo sie bereits einige Ansiedelungen gemacht hatten (Pausan. Attic. 4<sup>11.12</sup>. Strabo 12<sup>567</sup>. Memnon bei Phot. 20<sup>721</sup>). Ein grosser Theil von Phrygien vereinigt mit kleineren Stücken von Kappadocien und Pontus wurde so das Gebiet der kleinasiatischen Kelten, ein im Ganzen fruchtbarer und schöner damals aber noch sehr uncultivirter Landstrich an den Flüssen Halys und Sangarius, der nun allmählich den Namen Galatien erhielt, was eben nur keltisches Land bedeutet (da der Name *Γαλάται* als jüngere Form für *Κέλτοι* oder *Κέλται* Paus. 1, 3<sup>5</sup> ursprünglich die Kelten überhaupt bezeichnet Strabo 4<sup>189</sup> und erst später seine besondere Beziehung auf die Kelten Kleinasiens erhalten hat). Daneben kam wegen der später eintretenden Mischung gallischer und griechischer Elemente auch die Bezeichnung Gallogrāciē in Gebrauch (Paus. 1, 4<sup>8</sup>). Die ganze Landschaft wurde unter die drei mächtigsten Stämme der kleinasiatischen Kelten dermassen vertheilt, dass der grösste Stamm der Tektosagen die Mitte einnahm mit Ankyra als Hauptstadt, die Tolistoboier den südwestlichsten Theil mit Pessinus besetzten und die Trokmer das nordöstliche Gebiet, in dem sie die Hauptstadt Tavium erbauten (Strabo 12<sup>567</sup>. Ptolem. Geogr. 5<sup>3</sup>. Plin. h. n. 5<sup>32</sup>). Obschon aber jetzt die Galater auf feste Wohnsitze verwiesen waren, machten sie noch längere Zeit von da aus Raubzüge in die Nachbargebiete, bis die römische Macht ihnen Einhalt gebot. Als sie sich nämlich an dem Kriege Antiochos des Grossen gegen Rom betheiligt hatten, rückte der römische Consul Manlius Vulso in ihr Gebiet ein und bekam es ohne grosse Mühe in seine Gewalt (189 v. Chr.). In den Friedensbedingungen wurden sie von den Römern aufs Strengste verpflichtet, ihre Streifzüge in die benachbarten Länder einzustellen, dagegen ihre eigene heimische Gauverfassung und ihr Gebiet wurde ihnen zunächst mit dem Scheine voller politischer Freiheit gelassen (Liv. 38<sup>40</sup>). Die galatischen Fürsten sahen jetzt aber alles Heil nur in der grössten Ergebenheit gegen

Rom, das sich auch thatsächlich dankbar erwies. Mehrere Fürsten erhielten benachbarte aussergalatische Gebiete zu eigenem Besitz und einer unter ihnen, der gewandte Deiotarus auch den Königstitel (Strabo 12<sup>547</sup>). Noch mehr wusste sich dessen Nachfolger Amyntas (vgl. Zumpt, das Geburtsjahr Christi 1869<sup>49ff.</sup>) in die Gunst der jeweiligen römischen Machthaber, besonders des Antonius, dann des Augustus zu setzen und seine Macht so auszudehnen, dass er zuletzt ausser Galatien noch Pisidien, Isaurien, Theile von Lykaonien, Pamphylien, Phrygien und Cilicien unter seiner Herrschaft vereinigte (Dio Cass. 51, 2<sup>443</sup>. Appian, Bürgerkr. 5<sup>715</sup>. Strabo 12<sup>569</sup>. 571. 577; 14<sup>671</sup>). Allein mit den römischen Gunstbezeugungen wuchs auch der römische Einfluss und Amyntas war bereits völlig ein Klient der Römer. Diese Entwicklung fand daher ihren naturgemässen Abschluss damit, dass nach dem Tode des Amyntas dessen Herrschaftsgebiet von den Römern in Besitz genommen und mit Ausnahme der dazu gehörenden Theile Ciliciens und Pamphyliens im Uebrigen in seinem ganzen Umfange zu einer römischen Provinz gemacht wurde (26 v. Chr. vgl. Dio Cass. 53<sup>26</sup>. Strabo 12<sup>567</sup>. 571). Der kaiserliche Proprätor, welcher dieselbe verwaltete, nahm seinen Sitz in Ankyra, also in Galatien und nach diesem bedeutendsten Theil der Provinz erhielt dieselbe auch durch kaiserliche Bestimmung den officiellen Gesamtnamen Galatia.

2. Was die inneren Zustände Galatiens betrifft, so konnte die alte ganz nach keltischer Art aristokratische Gauverfassung der Galater nach der römischen Besitzergreifung nicht unverändert bleiben, aber sie wurde keineswegs ganz beseitigt. Die drei keltischen Hauptstämme hatten auch unter römischer Herrschaft ihre gemeinsame Volksvertretung, welche in staatlichen, religiösen und finanziellen Angelegenheiten des Landes zu beschliessen hatten (vgl. die Inschriften bei Mionnet, Phrygie 4<sup>374ff.</sup> Suppl. 7<sup>631ff.</sup>). Auch die politische Gliederung des Ganzen in die drei Kantone der Tektosagen, Tolistobojer und Trokmer blieb vollkommen bestehen und wurde nur noch fester geordnet; in jeder der drei Hauptstädte tagte der Senat und der Landtag des Kantons, aus deren Zusammenwirken für diesen gültige Beschlüsse hervorgingen (vgl. Corp. Inscr. Gr. 4019. 4024. 4026. 4032); und es gab in den drei Hauptstädten eine ganze Reihe von kantonalen und städtisch-kommunalen Verwaltungsbeamten, welche dem Adel und der Bürgerschaft Galatiens angehörten (vgl. Corp. Inscr. Gr. 4017. 4019. 4020. 4021. 4026. 4032 etc.). In geringerem Maasse als die altheimische Verfassung hat die ganze keltische Kultur den griechischrömischen Einflüssen gegenüber sich in Galatien er-



halten können, wie besonders an der Sprache zu erkennen ist. Jedenfalls aus den Städten und aus dem öffentlichen Leben war, wie die Inschriften es zweifellos machen, in der christlichen Zeit die keltische Sprache völlig verschwunden, indem sie der griechischen wich, am frühesten wol in den Kreisen der Vornehmen, welche in der Zeit des Tiberius sogar anfangen, ihre keltischen Namen mit griechischen zu vertauschen. (Vgl. G. Perrot, *de la disparition de la langue gauloise en Galatie*. Mémoires d'archéol. etc. Paris 1875 229—263.) Hiernach ist die Nachricht des Hieronymus sehr einzuschränken, dass die kleinasiatischen Galater noch zu seiner Zeit ausser dem Griechischen ihre, nur etwas corrumpirte, nationale Sprache redeten nämlich ungefähr dieselbe wie die Trevirer (ein belgischer Stamm, der selbst von nicht keltischer sondern germanischer Abstammung zu sein behauptete, Tacit. Germ. 28, aber eben weil letztere bezweifelt werden konnte, keltisch gesprochen haben muss). Für ganz irrig diese Angabe zu halten (wie Perrot a. a. O. will) ist aber unbegründet; nur muss man ihre Geltung auf das Land und die untersten Schichten der keltischen Bevölkerung Galatiens beschränken. Für die Zeit des Pausanias und des Lukian ist der Bestand der keltischen Sprache in Galatien durch dieselben sicher bezeugt (Paus. 10, 36 1. Luk. Alexand. 51). — Sehr gemischter Art waren zur Zeit, als Paulus nach Galatien kam, die dortigen religiösen Verhältnisse. Die alte keltische Naturreligion (vgl. Zeuss, die Deutschen und ihre Nachbarstämme 3ff.) war gewiss nicht ganz verschwunden, wie denn auch die heiligen Eichenhaine (Strabo 12 567), eigenthümliche Arten von Wahrsagerei (Justin. 26 2; Trogus 26. Prol.; Cicero, de divin. 2) und selbst Menschenopfer, sämmtlich besonders bedeutungsvolle Stücke des kelt. Kultus sich in Galatien lange erhalten haben. Den wilden orgiastischen Dienst der phrygischen Göttermutter, der Kybele, fanden die Galater bereits in ihrem Lande, besonders blühend in Pessinus, vor und liessen ihn ruhig bestehen. Mit griechischer Sitte aber konnte auch die griechische Religion um so leichter eindringen, als die keltischen Hauptgöttergestalten sich leicht auf die griechischen zurückführen liessen (Zeuss a. a. O. 3ff.). Nur die Namen und einige Formen des Kultus wurden von den Griechen entlehnt, während die heimischen religiösen Vorstellungen und Begriffe sich kaum veränderten. So wurden in Ankyra Spiele zu Ehren des Asklepios gefeiert, zu Tavium wurde eine kolossale Statue des Zeus aufgestellt (Strabo 12 567) und galatische Frauen traten in den priesterlichen Dienst griechischer Gottheiten (Plutarch de virt. mul. 257). Mit dem römischen Regi-

ment kam auch derjenige römische Kultus nach Galatien, in dem die röm. Religion ihren Gipfelpunkt erreicht, die göttliche Verehrung des Kaisers. In Ankyra errichteten die drei Kantone auf gemeinschaftliche Kosten dem göttlichen Augustus und der Göttin Roma einen prachtvollen Tempel, in dem vornehme Galater die priesterlichen Funktionen ausübten. Zu allen diesen heidnischen Elementen kam endlich in Galatien auch noch der jüdische Glaube. Denn wenigstens von Ankyra wissen wir gewiss, dass es dort Juden in grösserer Menge gab, die mit Jerusalem in Verkehr standen (Joseph. Antiq. 16, 6 a). Dass sie von den Kaisern gegen unbillige Behandlung von Seiten der heidnischen Bevölkerung geschützt werden mussten, schliesst nach sonstiger Analogie nicht aus, dass es auch hier nicht an Proselyten fehlte. — Manche Eigenthümlichkeiten der Galater, welche Profanhistoriker von ihren westlichen und östlichen Vorfahren hervorheben, lassen sich aus dem Galaterbrief des Ap. Paulus noch an den galat. Christen seiner Zeit wiedererkennen, die geistige Beweglichkeit, die Neues feurig ergreift aber wankelmüthig nicht Stand hält (vgl. Caesar, B. Gall. 21. 3 19. 45. Livius 10 28. Tacit. Germ. 29 mit Gal 1 6. 3 1. 5 7) der abergläubische religiöse Eifer (vgl. Caes. B. Gall. 6 16. Diod. Sic. 5 27. Cicero, de divin. 1 15. 2 36. 37 mit Gal 4 1. sff. u. a. St.), die aus Hochmuth hervorgehende Zank- und Streitsucht (vgl. Ammian. M. 15 12. Diod. 5 26 mit Gal 5 15, 26) und die Völlerei (vgl. Diod. 5 30. Ammian M. 15 12 mit Gal 5 19 ff.). S. überh. ausser den Kommentaren und Einleitungen: Wernsdorf de republ. Galatar. Norimb. 1743. Hoffmann introd. theol. crit. in lect. ep. P. ad Gal. et Col. Lps. 1750. Schulze de Galatis, Francof. 1756. Mynster Einl. in d. Brief an d. Gal. in s. kl. theol. Schr. Kopenh. 1825 49 p. Hermes rerum Galaticar. specimen. Vratisl. 1822. Baumstark in Pauly's Realencykl. III. 604 ff. Rüetschi in Herzog's Encykl. 1. A. IV. 637. Contzen d. Wanderungen der Celten, Leipz. 1861. Fr. Sieffert, Galatien und seine ersten Christengemeinden. Gotha 1871. Mommsen, Röm. Geschichte V. 1885 311 ff.

3. Sonderbarer Weise ist die keltische Nationalität der kleinasiatischen Galater, die unter den philologischen Fachgelehrten längst ausgemachte Sache ist, bis jetzt von den Theologen grösstentheils zu Gunsten einer germanischen Abstammung geleugnet worden und nur von Wenigen unter den Letzteren anerkannt (Windischmann, Erkl. des Br. an d. Gal. 1843; Rettberg, Kircheng. Deutschl. I. 19; Eadie, comment. on the ep. of Paul to the Galat. 1869 xx ff.; Fr. Sieffert a. a. O. sff.; Grau, Entwickel. des neut. Schriftthums II. 1871 88; W. Grimm, über die Nationalität der kleinasi. Galater. Th. Stud. u. Krit.

1876<sup>199</sup>). Meyer vertrat die vermittelnde Ansicht, dass nach Herkunft und Sprache unter den drei Hauptstämmen der Galater die Tolistobojer und Trokmer gallisch, die Tektosagen dagegen germanisch seien, wogegen die Nachricht Strabo's 12<sup>567</sup> entscheidet, dass allen drei Stämmen dieselbe Sprache gemeinsam war. Von Grimm a. a. O. und G. Hertzberg (Th. Stud. u. Krit. 1878<sup>525</sup>) ist aber die keltische Nationalität der Galater so eingehend und überzeugend bewiesen, dass Wieseler (Die deutsche Nationalität der kleinasi. Galater. Gütersloh 1877 und: Zur Geschichte der kl. Galater etc. 1879) nur mit Hülfe der gewagtesten Hypothesen noch ihre germanische Abstammung zu retten versuchen konnte und die zuletzt noch von Holsten II<sup>43</sup> festgehaltene Behauptung derselben hoffentlich bald auch unter den Theologen verschwinden wird.

4. Wichtiger für die theologischen Interessen ist die Frage, wo „die Gemeinden Galatiens“ zu suchen sind, an welche der Ap. P. schreibt, nämlich ob in der keltischen Landschaft Kleinasien, welche im engeren und eigentlichen Sinne Galatien heisst, wie die Meisten annehmen, oder in den ausserhalb jener liegenden Theilen der röm. Provinz Galatia, in denen P. auf seiner ersten Missionsreise gewirkt hat, so dass man an die Gemeinden des pisd. Antiochien, von Iconium, Lystra und Derbe zu denken hätte. Letztere Ansicht wurde nach Andeutungen von Schmidt (bei Michael.) zuerst ausführlicher zu begründen versucht von Mynster a. a. O. 58ff. darauf befolgt auch von Niemeyer, de temp. quo ep. ad Gal. etc. Gott. 1827; Paulus in d. Heidelb. Jahrb. 1827<sup>636ff.</sup> u. Lehrbriefe an d. Gal. u. Röm. 25ff.; Ulrich in d. Stud. u. Krit. 1836<sup>2</sup>. Böttger Beitr. 1. u. 3.; Thiersch Kirche im apost. Zeitalt. 1852<sup>3</sup>. A. 1879<sup>123f.</sup>; sodann erneuert durch den franz. Archäologen G. Perrot, de Galatia provincia Romana. Lutet. Paris 1867<sup>43—46</sup> und auf Grund dieser letzten Arbeit durch E. Renan, Paulus. Aut. deutsche A. 1869<sup>93ff.</sup>, dem sich dann weiter anschlossen Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte II. 1872<sup>523ff.</sup> Weizsäcker in Jahrb. f. deutsche Theol. 1876<sup>606f.</sup> Th. Zahn, Gesch. des Sonntags. Hann. 1878<sup>57</sup>. Wendt in Meyers HB. über d. Ap. Gesch. 1880<sup>341</sup>. A. Jacobsen, die Quellen der Ap. Gesch. 1885<sup>17</sup>. (Vgl. dagegen Rückert im Magazin f. Exegese I. 1838<sup>97f.</sup> Anger de ratione temp. 132ff. Wieseler, Chronol. d. apost. Zeitalt. 231f. u. Comm. z. Gal. 590ff. Grimm Stud. u. Krit. 1876<sup>199ff.</sup> Holsten II. 35ff.) Diese Annahme scheint einen bedeutenden Vorzug vor der gewöhnlichen zu haben. Nach der letzteren muss man auf Grund von Act 18<sup>23</sup>, wonach P. auf seiner dritten Missionsreise beim Durchzuge durch die

*Γαλατικὴ χώρα* d. h. das eigentliche Galatien die dortigen Jünger gestärkt hat, annehmen, dass er auf seiner zweiten Missionsreise in der Zeit von Act 16<sup>6</sup> die Gemeinden des Keltenlandes gestiftet habe, an welche der Galaterbrief gerichtet ist. Das führt dann aber zu dem auffallenden Ergebniss, dass, obwohl die galatischen Gemeinden als Schauplatz und Object heftiger Kämpfe zwischen Paulus und den Judaisten eine bedeutsame Stelle in der Geschichte der apostolischen Kirche einnehmen, in der Apostelgeschichte ihre Gründung auch nicht einmal erwähnt ist, während die Stiftung der Gemeinden Pisidiens und Lykaoniens, die nach dieser Annahme von Paulus niemals genannt werden, in der Apostelg. so ausführlich erzählt wird. Dieses Missverhältniss fällt nach der anderen Anschauung fort, nach welcher die Gemeinden Pisidiens und Lykaoniens eben die auch I Kor 16<sup>1</sup> genannten „Gemeinden Galatiens“ sind, für welche der Galaterbrief bestimmt ist. Indessen wenn man bedenkt, dass die Apostelgeschichte auch von der Entstehung und Entwicklung der Gemeinde, an welche der wichtigste Brief des Apostels, der Römerbrief gerichtet ist, kein Wort sagt und die in den Korintherbriefen vorausgesetzten Beziehungen zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde nur sehr unvollständig mittheilt, während sie z. B. die wenig erfolgreiche Wirksamkeit des P. in Athen sehr genau berichtet, so wird man auch an jenem scheinbaren Missverhältniss keinen Anstoss nehmen dürfen, der an sich dazu berechtigen könnte, die gewöhnliche Anschauung von den Lesern des Galaterbriefes zu verlassen. Und in Wirklichkeit ist die entgegengesetzte nicht durchführbar. Richtig ist freilich, dass die aus dem Königreiche des Amyntas hervorgegangene römische Provinz in ihrem über das Keltenland hinausgehenden weiteren Umfange Galatia hiess (s. Perrot a. a. O. 32ff.) und dass die Städte, in welchen P. auf seiner ersten Reise Gemeinden gründete, das pisid. Antiochien, Lystra, Derbe und Iconium zu dieser Provinz gehörten. In Bezug auf Iconium ist dies zwar in Abrede gestellt, (Rückert 102, Wieseler, Gal 531. Hilgenf. Einl. i. NT 250f.) weil es nach Strabo 12<sup>563</sup> zu Polemo's Gebiet gehört habe; aber dies kann für die Zeit des Paulus nichts beweisen, in der Polemo's Gebiet unter römische Herrschaft gekommen war; und dass Iconium wirklich zur Provinz Galatia damals gehörte, geht aus einer Inschrift aus der Zeit des Claudius hervor, in welcher die Bürger dieser Stadt den Procurator der galatischen Provinz als ihren Wohlthäter preisen (Corp. Inscr. Gr. 3991)\*).

\*) Ἐπιτροπὸν Τιβερίου Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ

Dieselbe Inschrift beweist zugleich, dass auch die Bevölkerung der zu Galatien neu hinzugekommenen Gebiete unter Umständen dem officiellen Sprachgebrauch selbst in griechischer Sprache folgte, indem sie die ganze römische Provinz als *Γαλατικὴ ἐπαρχία* bezeichnete. Da nun Paulus auch sonst römische Provinznamen braucht, wird man die Möglichkeit nicht bestreiten können, dass P. einen für die Gemeinden von Antiochien i. Pis., Iconium, Lystra und Derbe bestimmten Brief *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας* adressiren konnte, wenn es innerhalb der röm. Provinz dieses Namens keine anderen Gemeinden gab. Aber noch abgesehen davon, ob die letztere Bedingung zutraf, ist die zugegebene Möglichkeit nicht als Wahrscheinlichkeit anzuerkennen. Dies wäre eher der Fall, wenn man nicht bloss bei Paulus, sondern auch in der Apostelgesch. die officiële römische Bedeutung des Namens Galatien annehmen könnte, wie dies wirklich Mynster und Renan ausdrücklich behaupten, während z. B. Hausrath und Wendt in der Apg. den engeren Sinn des Namens annehmen, bei Anderen aber, wie Perrot und Weizsäcker dieser Punkt unklar bleibt. Nur wäre an der zweiten der beiden Stellen, an denen in der Apg. der Name Galatien *ἡ Γαλατικὴ χώρα*) vorkommt Act 18<sup>23</sup> der weitere Begriff desselben und zwar mit besonderer Beziehung auf Pisidien und Lykaonien recht gut passend, aber der Name ist hier nothwendig nach Analogie der früheren unter jenen beiden Stellen Act 16<sup>6</sup> zu erklären, und da ist die weitere Bedeutung nicht zulässig. Freilich sollen die Worte *διελθόντες δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν* nach Mynster bedeuten „nachdem sie Phrygien und Galatien so, wie im Vorhergehenden erzählt ist, durchwandert hatten“ und so muss sie auch Renan fassen, wenn er sagt, cp. 14 zeichne der Verfasser im Detail, während er Act 16<sup>6</sup>. 18<sup>23</sup> die groben Züge angebe. Aber es ist schon an sich sehr unwahrscheinlich, dass, nachdem vorher in der ausführlichen Erzählung nur der Name der einzelnen Landschaft Lykaonien genannt ist (14<sup>6</sup>), hinterher bei der Recapitulation für dasselbe Gebiet der noch gar nicht erwähnte Namen Galatien gebraucht werden sollte. Sodann können aber auch die betreffenden Worte eine solche Recapitulation darum nicht enthalten, weil dann nothwendigerweise Galatien vor Phrygien genannt sein müsste, während die umgekehrte Ordnung beweist, dass P. auf seiner in westlicher Richtung gehenden Reiseroute aus Lykaonien durch Phrygien nach Galatien, d. h. dann also

---

*καὶ Νέρωνος Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Γαλατικῆς ἐπαρχίας, τὸν αὐτοῦ εὐεργέτην καὶ κτίστην.*

nach dem eigentlichen Galatien gelangt ist. Vollends ist jede andere Erklärung der Worte ausgeschlossen, wenn man statt *διελθόντες* nach den besten Autoritäten mit Tischend. *διήλθον* liest. Hiernach ist es unbegründet, wenn Hausrath a. a. O. sich für seine Anschauung von den Gemeinden Galatiens auf den Sprachgebrauch des NT beruft. Vielmehr beweist der Sprachgebrauch der Apg. gegen dieselbe. Und dem gegenüber hilft es auch nichts, geltend zu machen, dass gerade Paulus die Gewohnheit habe, sich strenge an die officiellen Bezeichnungen des Reiches zu halten (Renan, Hausrath, Weizsäcker). Zunächst ist dies in dem uneingeschränkten Sinn, in dem Hausrath es ausdrücklich behauptet, nicht richtig: denn Syrien nennt P. Gal 1:21 nicht in dem weiteren officiellen Sinn der römischen Provinz, sondern in Bezug auf die antiochische Landschaft (s. z. d. St.). Die übrigen Namen römischer Provinzen aber, die P. gebraucht Judaea, Cilicien, Asien, Macedonien und Achaja finden sich ganz in derselben Bedeutung auch in der Apg. (Judaea hier wie bei P. zwischen der engeren und weiteren Bedeutung schwankend). Wenn dieselbe trotzdem also Galatien nicht in dem officiellen weiteren, sondern in dem nationalen engeren Sinne nennt, so wird man das Gleiche auch bei P. erwarten müssen. Auch hat es mit den übrigen von P. und der Apg. gebrauchten röm. Provinznamen eine andere Bewandniss. In Bezug auf Judäa, Cilicien, Macedonien entsprach der officiellen Sinn des Provinznamens im Wesentlichen ganz dem der populären Bezeichnung für die betreffende Landschaft. Der Name Asia für den Westen Klein-Asiens und Achajas für ganz Griechenland war über hundert Jahre früher eingeführt als der römische Provinzname Galatia, auch konnte die officiellen Bedeutung von Asia sich sehr leicht eingebürgern, weil sie nicht eine Erweiterung, sondern eine Verengerung des populären Begriffes enthielt. Und was Achaja betrifft, so handelt es sich, wo es bei P. und in der Apg. gebraucht wird, wahrscheinlich thatsächlich doch nur um das eigentliche Achaja, den Peloponnes. Dazu kommt, dass die officiellen Bedeutung von Galatia sich, wie man nachweisen kann, gar nicht eingebürgert hat. Dass sie in einer Dankinschrift für den römischen Procurator der Provinz und in anderen officiellen Inschriften (Le Bas, III 1385. 1794. Henzen 6940) angewandt wird, kann natürlich nicht das Gegentheil beweisen. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch dagegen findet sie sich niemals gebraucht. Nicht bloss Strabo (12 566), der freilich noch vor der Constitution der röm. Provinz schrieb, sondern auch Memnon. im zweiten Jahrh. n. Chr. (Fragm. hist. Gr. ed. Didot III 536) versteht unter dem „jetzt sogenannten Ga-

latien“ das Keltenland. Ja sogar im officiellen und politischen Sprachgebrauch wurde grossentheils die engere Bedeutung von Galatia festgehalten, was zum Theil gewiss damit zusammenhängt, dass die keltische Landschaft in Verwaltungsangelegenheiten verhältnissmässig weitgehende Selbstständigkeit behielt. Daher betreffen die auf Organe der provinciellen Verwaltung bezüglichen Ausdrücke *κοινὸν Γαλατῶν* oder *Γαλατίας*, *Γαλατάρχης*, *ἀρχιερεὺς τοῦ κοινοῦ τῶν Γαλατῶν* in Inschriften von Denkmälern und Münzen (Mionnet IV <sup>374</sup>—<sup>376</sup>. Suppl. VII <sup>631</sup>—<sup>633</sup>. Corp. Inscr. Gr. 4016. 4017. 4031. 4039) immer nur das eigentliche Galatien, während die analogen Bezeichnungen *ἀρχιερεὺς Ἀσίας*, *Ἀσιάρχης* sich auf die ganze röm. Provinz Asia beziehen (vgl. Perrot a. a. O. <sup>150ff.</sup> 155. Und selbst auf eigentlich römisch staatlichen Inschriften geschieht es, dass Galatia im Sinne des Keltenlandes und die damit politisch verbundenen Landschaften als verschiedene provinciae neben einander aufgezählt werden, wie z. B. auf dem Meilenstein vom J. 82 n. Chr., der die Wegebauten des Caesennius Gallus meldet (Bulletin de l'Institut archéol. 1862 <sup>67</sup>. Perrot a. a. O. <sup>102</sup> vgl. ferner die Inschriften bei Henzen 6912. 6913. Marini, Atti <sup>766</sup>. Le Bas III <sup>176</sup>. <sup>627</sup>. 1816). Hiernach wird man nun, was wir vorher als möglich anerkannt haben, dass P. einen Brief an die Gemeinden der vier Städte Pisidiens und Lykaoniens *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας* adressiren konnte, wenn diese die einzigen Christengemeinden der röm. Provinz Galatien waren, in der That als sehr unwahrscheinlich bezeichnen müssen. Aber die angegebene Bedingung, unter welcher jene Möglichkeit allein zuzugeben wäre, trifft in Wirklichkeit nicht zu. Ist nämlich, wie nachgewiesen, ἡ *Γαλατικὴ χώρα* in der Apg. die keltische Landschaft, so muss immer auf Grund von Act 18<sup>23</sup> angenommen werden, dass P. bei seinem Act 16<sup>6</sup> erwähnten Durchzuge durch dieselbe dort Christengemeinden gestiftet hat. Da nun der Galaterbrief einen zweimaligen Aufenthalt des Paulus in Galatien voraussetzt (s. § 2), also auch wenn darunter Pisidien und Lykaonien zu verstehen wäre, nicht vor Act 16<sup>6</sup> geschrieben sein kann, so gab es zur Zeit seiner Abfassung jedenfalls Christengemeinden auch im eigentlichen Galatien. Dann aber ist es rein unmöglich, die Adresse des Briefes gerade nur auf die Gemeinden solcher Gebiete zu beziehen, welche ausserhalb des eigentlichen Galatiens liegend damit nur politisch verbunden waren. Dazu kommt nun ferner noch, dass Paulus die Leser seines Briefes nicht bloss *ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας*, sondern auch *Γαλάται* nennt (21); dass er aber in dieser Weise zur römischen Provinz Galatien gehörige Pisidier und



Lykaonier hätte bezeichnen können, kann man durch keine einzige Analogie belegen.

Noch viel weniger aber als die Berufung auf die Gewohnheit des Paulus, die römischen Provinznamen zu gebrauchen, sind die übrigen für die Mynstersche Hypothese vorgebrachten Gründe, wie sie am vollständigsten Hausrath zusammenstellt, beweisend (vgl. Grimm a. a. O. 201ff.) 1) „Nähme man an, Paulus habe die galat. Gemeinden bei der 16<sup>6</sup> berichteten Wanderung durch den Galaticus gegründet, so würde sein erneuter Besuch bei den Galatern ins Jahr 56 fallen (18<sup>23</sup>) und der Galaterbrief erst in dieses Jahr zu setzen sein. Im Jahre 56 war aber Paulus laut 18<sup>22</sup> bereits drei Mal in Jerusalem gewesen, während er nach der ausdrücklichen Versicherung des Galaterbriefs diesen schrieb, als er erst zwei Mal seit seiner Bekehrung die Jerusalemiten gesehen hatte“. Aber Letzteres ist nicht begründet, s. z. 21. 2) „Bei dem Streit über die Beschneidung vor der zweiten Missionsreise bestehen die galat. Gemeinden schon, denn Paulus wick den pharisäischen Christen auch nicht auf eine Stunde *ὡς ἡ ἀλλόθρια τ. εὐαγγ. διαμείνει πρὸς ὑμᾶς*. Nach dem Galaticus aber kam P. erst nach dem Streit zu Jerusalem“. Aber gegen jene falsche Folgerung aus den angeführten Worten s. z. Gal 2<sup>5</sup>. 3) „Das ganze Thema des Briefs dreht sich um eben den Streit, der in Betreff der auf der ersten Missionsreise von Paulus und Barnabas bekehrten Heiden ausgebrochen war. An die Bekehrungen der ersten Reise knüpfte sich nämlich der Streit über die Beschneidung. Diese erste Missionsreise bewegte sich aber nur im Süden der Provinz Galatiens und nicht in der Landschaft“. Aber die nach der ersten Missionsreise hervorgetretene Bekämpfung des Paulus durch die Judaisten verfolgte ihn ja später fortwährend. 4) „Ferner setzt der Brief die Bekanntschaft der Adressaten mit Barnabas voraus, denn der Ap. berichtet den Lesern 2<sup>13</sup>, wie es gekommen sei, dass er sich mit Barnabas überworfen habe. Die Reise durch die galat. Landschaft (Act 16<sup>6</sup>) fand aber erst nach der Trennung des Barn. von Paulus statt, während er in Südgalatien mit Barn. gewirkt hatte. Diese angeblichen Christen in der *Γαλατ. χώρα* hätten also Barn. gar nicht gekannt und man sieht nicht ein, warum ihnen dann Paulus mittheilt, auch Barn. habe sich von der Heuchelei der Judenchristen abwendig machen lassen“. Aber diese letztere Angabe dient zum Erweise, wie nachtheilig das Beispiel des Petrus wirkte (s. z. 2<sup>13</sup>), und erwähnt wird Barn. auch den Korinthern gegenüber (I Kor 9<sup>5</sup>), denen er persönlich nicht bekannt war. Mithin ist die Behauptung, dass Gal 2<sup>13</sup> eine Bekanntschaft

der Leser mit Barn. vorausgesetzt sei, nicht begründet. 5) „Auch ist es eine sehr unwahrscheinliche Unterstellung, dass etwaige Gemeinden im Galaticus, jenseits des kleinasiatischen Hochlands, in einem so regen Verkehr mit Antiochien und Jerusalem sollen gestanden haben wie der Galaterbrief voraussetzt, während auf den Handelsstrassen von Attalia und Perge ein derartiger Verkehr zwischen den lykaonischen Städten und den beiden christlichen Metropolen sich eher erklären lässt“. Aber vielmehr das Gegentheil ist richtig. Denn was Ankyra betrifft, so hatte gerade seine „günstige Lage auf der grossen Hauptstrasse von Byzanz nach Tavium, Sebaste (Siwas), Cilicien, Syrien gegen Süden, wie nach Erzerum in Armenien, gegen Persien und Parthien im Norden, dasselbe zum Mittelpunkt des Grosshandels zwischen dem Osten und Westen und zum Knotenpunkt des Durchmarsches der römischen Legionen“ gemacht (Ritter Erdkunde 18 475). Dagegen die Reise von Perge nach Pisidien und Lykaonien war schwierig und gefährvoll (vgl. die Belege bei Renan, Paulus 79); Lystra und Derbe waren so abgelegen in den Thälern des Karadagh, dass Juden, die damals in allen an Verkehrsstrassen liegenden Städten zu finden waren, dorthin sich fast gar nicht gezogen hatten (Act 141 vgl. Renan a. a. O. 86ff.). Nicht mit Unrecht sagt Renan in Beziehung auf den Besuch dieser Gegend durch Paulus auf seiner ersten Missionsreise: „Man wundert sich im ersten Augenblick über den sonderbaren Weg, den die Apostel einschlugen und der sie von den grossen Mittelpunkten, von den besuchtesten Strassen abzog“ (80). Also die Verbindung von Jerusalem und Antiochien war mit dem Keltenslande sehr leicht, mit Pisidien und Lykaonien schwierig. Uebrigens wird im Galaterbriefe garnicht ein reger Verkehr der galat. Gemeinden mit Antiochien und Jerusalem vorausgesetzt sondern nur das dort geschehene Auftreten von Judäisten, die wahrscheinlich wenigstens grösstentheils aus Jerusalem hinüber gekommen waren und vielleicht nach dem Gegenwirken des Paulus neuen Zuzug von da erhalten hatten (vgl. § 2). 6) „Endlich aber ist es an sich nicht rätlich, ein Dokument von solcher Wichtigkeit, wie den Galaterbrief, der die Adressaten als das Streitobjekt der ganzen Kirche zeigt, auf eine lediglich unbekannte Grösse zu beziehen. Gemeinden, die zu einer solchen Fehde Anlass gegeben, konnten dem Gedächtniss der Kirche nicht in einer solchen Weise entfallen, dass auch lediglich keine Erinnerung an sie übrig blieb, wie das mit den unbekannten Gemeinschaften im Galaticus der Fall gewesen wäre“. Aber die Apostelgeschichte, die das einzige hierbei in Betracht kommende Dokument

kirchlicher Erinnerung ist, setzt das Bestehen von Gemeinden im Keltenlande voraus 18<sup>23</sup> (abgesehen davon, dass auf diese bei Abweisung der Mynsterschen Hypothese auch die Nennung Galatiens in I Kor 16<sup>1</sup>. II Tim 4<sup>10</sup>. I Pt 1<sup>1</sup> zu beziehen ist, an letzter Stelle vielleicht zugleich mit den übrigen in der röm. Provinz Galatia bestehenden Gemeinden). Im Uebrigen haben wir diesen Punkt bereits (7) besprochen. — Diesen Gründen Hausraths hat Jacobsen a. a. O. 17 noch den neuen beigefügt: „die auffällige Uebereinstimmung der Schilderung die Lukas (14<sup>11—13</sup>) von den Lystraner Vorgängen giebt mit Pauli Bericht über seine erste Aufnahme in Galatien“. Allein in Wahrheit ist die Erzählung der Apg. von der göttlichen Verehrung der eben erst nur als Wunderthäter bekannt gewordenen Missionare durch die Lystrener so gänzlich verschieden von den Andeutungen des P. über die rührende persönliche Liebe welche die Galater ihm dem unter hässlicher Krankheit wirkenden Verkündiger des Evangeliums bewiesen hätten (Gal 4<sup>13f.</sup>), dass weder (wie Jacobsen will) die erstere als blosse poetische Ausschmückung der letzteren noch etwa beide als richtige Relationen desselben Ereignisses zu betrachten möglich ist. — Vielmehr ist gerade aus Gal 4<sup>13f.</sup> ein entscheidender Grund gegen die ganze Mynstersche Hypothese zu entnehmen. Dass nämlich danach Paulus durch Krankheit veranlasst war, in Galatien sich aufzuhalten und das Ev. zu verkündigen, lässt sich wol bei dem Act 16<sup>6</sup> erwähnten Durchzuge des Paulus durch das Keltenland, nicht aber bei dem Besuche von Antiochien, Iconium, Lystra, Derbe auf der ersten Missionsreise annehmen. Denn abgesehen davon, dass die Apostelgeschichte, die doch diesen Besuch sonst so ausführlich beschreibt, davon offenbar nichts weiss, ist es auch an sich nicht denkbar, dass Paulus gerade in Krankheit statt sich an die grossen Verkehrsstrassen zu halten, so besonders schwierige und anstrengende Wege gegen die anfängliche Absicht aufgesucht hätte\*).

---

\*) Nicht zwingend sind dagegen zwei von Holsten II. 36 u. 40 gegen die Mynstersche Hypothese geltend gemachte Gründe: 1) Paulus hätte, wenn er schon auf der I. Missionsreise zu den galat. Gemeinden geführt wäre, diess Gal 1<sup>21</sup> durch den Zusatz καὶ τῆς Γαλιτίας andeuten müssen; aber die dabei von H. gemachte Voraussetzung, dass P. hier angebe, wo er sich während der I. Missionsreise aufgehalten habe, ist unrichtig. S. zu 1<sup>21.—2</sup>). Da P. das Ergebniss der Jerusalemischen Verhandlungen seinen Lesern nach der Form der Darstellung in Gal 2 zu schliessen hier zum ersten Male berichte, den auf der I. Missionsreise gegründeten Gemeinden aber als sie unmittelbar angehend sofort hätte mündlich oder schriftlich mittheilen müssen, so könnten zu diesen nicht die Galater gehören. Allein P. hebt Gal 2

5. Mit Abweisung der Mynsterschen Hypothese ist also in Betreff der Gründung der galat. Gemeinden anzunehmen, dass dieselbe durch P., der sich selbst Gal 1 6. s. 4<sup>13ff</sup>. als deren Stifter bezeichnet, im Gebiete der kleinasiatischen Kelten auf seiner II. Missionsreise, Act 6<sup>6</sup> (nicht schon 14<sup>6</sup>) erfolgt ist. Denn unter der Umgegend von Lystra u. Derbe Act 14<sup>6</sup> das weit abgelegene eigentliche Galatien zu verstehen, in dem P. schon damals das Evang. verkündet habe (Koppe, Keil Analekten III<sup>2</sup>, Borger), ist ganz unmöglich vgl. Winer 4ff. Und eine von der Appsch. übergangene Wirksamkeit des P. daselbst auf der I. Missionsreise anzunehmen (Ulrich Th. Stud. u. Krit. 1836<sup>456</sup>) ist willkürlich. Veranlasst wurde dieser Aufenthalt in Galatien durch eine Erkrankung des Apostels (Gal 4<sup>13</sup>), von der nichts Näheres angedeutet ist, als dass sie seinen Anblick für die Umgebung abstoßend machte. Bei der Unwillkürlichkeit dieser Veranlassung und bei der Unbekanntheit der Oertlichkeit, an welche so ein erstes Wirken im Lande wie zufällig gewiesen war, muss es zweifelhaft bleiben, ob er auch hier sein in der Apostelgesch. bezeugtes grundsätzliches Verfahren, das Bekehrungswerk zunächst bei Juden anzufangen, befolgt hat; zwar meint Meyer diess deshalb annehmen zu müssen\*), weil Paulus durch Erkrankung Herberge und Pflege bedürftig, diese gewiss in einem Hause seines Volkes gesucht habe: aber es ist ja nicht sicher, ob er ein solches Haus an dem Orte, an welchem er erkrankte, gefunden habe. Nur in den grösseren Städten ist eine vielleicht zahlreiche Judenschaft vorauszusetzen (was mit Grund aus Joseph. Antiq. 12s. 4. 16, 62, so wie aus der Verbreitung der Juden über Asien überhaupt, nicht aber aus I Pt 11 zu schliessen ist). Jedenfalls erhellt aber aus dem Briefe selbst, nicht nur aus einzelnen Stellen (wie 4s. 52) sondern auch aus seiner allgemeinen Abzweckung (s. § 2), dass die Leser, wenn nicht ganz (Hilgenf., vgl. Hofm.), so doch sicher ganz überwiegend aus Heidenchristen bestanden. „Das Vorhandensein eines bedeutenderen national-jüdischen Kontingentes in der Gemeinde“ (A. H. Franke, die galat. Gegner des Apostels Paulus, in StKr 1883<sup>139</sup>) ist durch nichts zu erweisen. Denn an den Stellen 3 13. 26. 4s. 5 schliesst sich P. als Judenchrist nicht gerade nur mit seinen Lesern (Mangold in Bleek's Einl. i. NT 1875<sup>488A</sup>)

---

aus jenen Verhandlungen nur für seine persönliche Stellung Entscheidendes hervor, konnte also früher seinen Lesern sie selbst Betreffendes daraus bekannt gemacht haben.

\*) Mit Neand., de Wette, Wieseler unter Widerspruch aber von Schneckenb. (Zweck d. Apostelgesch. 104), Baur, Hilgenf.

sondern mit seinen gläubigen Volksgenossen im Allgemeinen zusammen. Und die alttestamentlichen Beweise (samt einer zum Theil rabbinischen Auslegungsweise), welche P. anwendet, waren theils in dem nothwendigen Gange der apostolischen Predigt, welche in Christo den alttestamentlich Verheissenen zu verkündigen hatte, so wie in der Bekanntschaft mit dem AT, welche bei allen Christengemeinden vorauszusetzen war (vgl. z. 4<sup>21</sup>), überhaupt begründet, theils durch den in Frage stehenden besondern Gegenstand selbst (s. § 2) geboten, theils dadurch gerechtfertigt, ja nöthig gemacht, dass es der Ap., welcher ohnediess auch die gegnerischen Lehrer und deren Abwehr berücksichtigen musste, mit Gemeinden zu thun hatte, welche bereits eine Zeit lang von Judaisten bearbeitet und auch dadurch hinreichend in das alte Testament eingeführt waren. Daher erscheint auch die Annahme Storr's, Mynster's (76) und Credner's, die galat. Christen seien vorher grossentheils Proselyten des Thors gewesen, als unbegründet, ja sie ist durch Gal 4<sup>9</sup> (s. z. d. St.) ausgeschlossen. — Fällt nun die Stiftung der galat. Gemeinden in die Zeit von Act 16<sup>6</sup>, wo zwar eine Wirksamkeit des P. nicht erwähnt aber durch den Gegensatz gegen die Verhinderung einer solchen im proconsularischen Asien angedeutet und nach dem späteren Bericht von einer Stärkung der Christen Galatiens (18<sup>23</sup>) vorausgesetzt ist, so muss der letztere auf einen zweiten Aufenthalt des P. daselbst bezogen werden, welcher auch Gal 4<sup>13</sup> angedeutet ist. Die damals von P. in den galat. Gemeinden vorgefundenen Zustände gehören zu den Veranlassungen des Galaterbriefs.

## § 2.

### *Der Galaterbrief.*

1. Die Veranlassung des Briefs lag darin, dass in den galatischen Gemeinden Agitatoren aufgetreten waren (Gal 17. 31. 417. 57. 10. 12. 612) welche ebenso sehr gegen die apostolische Würde des Paulus, wie gegen seine Predigt des Evangeliums ihre Angriffe richteten. Sie erklärten nämlich, nach den Gegenäusserungen des Galaterbriefes zu schliessen, Paulus sei gar kein Apostel, sondern höchstens nur ein Apostelschüler, da er mit Christus, so lange dieser auf Erden wirkte, in keiner Beziehung gestanden habe, also nur von anderen Menschen, im besten Fall von den Aposteln, Auftrag

1876<sup>199</sup>). Meyer vertrat die vermittelnde Ansicht, dass nach Herkunft und Sprache unter den drei Hauptstämmen der Galater die Tolistobojer und Trokmer gallisch, die Tektosagen dagegen germanisch seien, wogegen die Nachricht Strabo's 12<sup>567</sup> entscheidet, dass allen drei Stämmen dieselbe Sprache gemeinsam war. Von Grimm a. a. O. und G. Hertzberg (Th. Stud. u. Krit. 1878<sup>525</sup>) ist aber die keltische Nationalität der Galater so eingehend und überzeugend bewiesen, dass Wieseler (Die deutsche Nationalität der kleinasiat. Galater. Gütersloh 1877 und: Zur Geschichte der kl. Galater etc. 1879) nur mit Hülfe der gewagtesten Hypothesen noch ihre germanische Abstammung zu retten versuchen konnte und die zuletzt noch von Holsten II<sup>43</sup> festgehaltene Behauptung derselben hoffentlich bald auch unter den Theologen verschwinden wird.

4. Wichtiger für die theologischen Interessen ist die Frage, wo „die Gemeinden Galatiens“ zu suchen sind, an welche der Ap. P. schreibt, nämlich ob in der keltischen Landschaft Kleinasien, welche im engeren und eigentlichen Sinne Galatien heisst, wie die Meisten annehmen, oder in den ausserhalb jener liegenden Theilen der röm. Provinz Galatia, in denen P. auf seiner ersten Missionsreise gewirkt hat, so dass man an die Gemeinden des pisd. Antiochien, von Iconium, Lystra und Derbe zu denken hätte. Letztere Ansicht wurde nach Andeutungen von Schmidt (bei Michael.) zuerst ausführlicher zu begründen versucht von Mynster a. a. O.<sup>58ff.</sup> darauf befolgt auch von Niemeyer, de temp. quo ep. ad Gal. etc. Gott. 1827; Paulus in d. Heidelb. Jahrb. 1827<sup>636ff.</sup> u. Lehrbriefe an d. Gal. u. Röm. 25ff.; Ulrich in d. Stud. u. Krit. 1836<sup>2</sup>. Böttger Beitr. 1. u. 3.; Thiersch Kirche im apost. Zeitalt. 1852<sup>3</sup>. A. 1879<sup>123f.</sup>; sodann erneuert durch den franz. Archäologen G. Perrot, de Galatia provincia Romana. Lutet. Paris 1867<sup>43—46</sup> und auf Grund dieser letzten Arbeit durch E. Renan, Paulus. Aut. deutsche A. 1869<sup>93ff.</sup>, dem sich dann weiter anschlossen Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte II. 1872<sup>523ff.</sup> Weizsäcker in Jahrb. f. deutsche Theol. 1876<sup>606f.</sup> Th. Zahn, Gesch. des Sonntags. Hann. 1878<sup>57</sup>. Wendt in Meyers HB. über d. Ap. Gesch. 1880<sup>341</sup>. A. Jacobsen, die Quellen der Ap. Gesch. 1885<sup>17</sup>. (Vgl. dagegen Rückert im Magazin f. Exegese I. 1838<sup>97f.</sup> Anger de ratione temp. 132ff. Wieseler, Chronol. d. apost. Zeitalt. 281f. u. Comm. z. Gal. 530ff. Grimm Stud. u. Krit. 1876<sup>199ff.</sup> Holsten II. 35ff.) Diese Annahme scheint einen bedeutenden Vorzug vor der gewöhnlichen zu haben. Nach der letzteren muss man auf Grund von Act 18<sup>23</sup>, wonach P. auf seiner dritten Missionsreise beim Durchzuge durch die

*Γαλιτικὴ χώρα* d. h. das eigentliche Galatien die dortigen Jünger gestärkt hat, annehmen, dass er auf seiner zweiten Missionsreise in der Zeit von Act 16<sup>6</sup> die Gemeinden des Keltenlandes gestiftet habe, an welche der Galaterbrief gerichtet ist. Das führt dann aber zu dem auffallenden Ergebniss, dass, obwohl die galatischen Gemeinden als Schauplatz und Object heftiger Kämpfe zwischen Paulus und den Judaisten eine bedeutsame Stelle in der Geschichte der apostolischen Kirche einnehmen, in der Apostelgeschichte ihre Gründung auch nicht einmal erwähnt ist, während die Stiftung der Gemeinden Pisidiens und Lykaoniens, die nach dieser Annahme von Paulus niemals genannt werden, in der Apostelg. so ausführlich erzählt wird. Dieses Missverhältniss fällt nach der anderen Anschauung fort, nach welcher die Gemeinden Pisidiens und Lykaoniens eben die auch I Kor 16<sup>1</sup> genannten „Gemeinden Galatiens“ sind, für welche der Galaterbrief bestimmt ist. Indessen wenn man bedenkt, dass die Apostelgeschichte auch von der Entstehung und Entwicklung der Gemeinde, an welche der wichtigste Brief des Apostels, der Römerbrief gerichtet ist, kein Wort sagt und die in den Korintherbriefen vorausgesetzten Beziehungen zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde nur sehr unvollständig mittheilt, während sie z. B. die wenig erfolgreiche Wirksamkeit des P. in Athen sehr genau berichtet, so wird man auch an jenem scheinbaren Missverhältniss keinen Anstoss nehmen dürfen, der an sich dazu berechtigen könnte, die gewöhnliche Anschauung von den Lesern des Galaterbriefes zu verlassen. Und in Wirklichkeit ist die entgegengesetzte nicht durchführbar. Richtig ist freilich, dass die aus dem Königreiche des Amyntas hervorgegangene römische Provinz in ihrem über das Keltenland hinausgehenden weiteren Umfange Galatia hiess (s. Perrot a. a. O. 32ff.) und dass die Städte, in welchen P. auf seiner ersten Reise Gemeinden gründete, das pisid. Antiochien, Lystra, Derbe und Iconium zu dieser Provinz gehörten. In Bezug auf Iconium ist dies zwar in Abrede gestellt, (Rückert 102, Wieseler, Gal 531. Hilgenf. Einl. i. NT 250f.) weil es nach Strabo 12<sup>353</sup> zu Polemo's Gebiet gehört habe; aber dies kann für die Zeit des Paulus nichts beweisen, in der Polemo's Gebiet unter römische Herrschaft gekommen war; und dass Iconium wirklich zur Provinz Galatia damals gehörte, geht aus einer Inschrift aus der Zeit des Claudius hervor, in welcher die Bürger dieser Stadt den Procurator der galatischen Provinz als ihren Wohlthäter preisen (Corp. Inscr. Gr. 3991\*).

\*) Ἐπίτροπον Τιβερίου Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ

Dieselbe Inschrift beweist zugleich, dass auch die Bevölkerung der zu Galatien neu hinzugekommenen Gebiete unter Umständen dem officiellen Sprachgebrauch selbst in griechischer Sprache folgte, indem sie die ganze römische Provinz als *Γαλατική ἐπαρχία* bezeichnete. Da nun Paulus auch sonst römische Provinznamen braucht, wird man die Möglichkeit nicht bestreiten können, dass P. einen für die Gemeinden von Antiochien i. Pis., Iconium, Lystra und Derbe bestimmten Brief *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας* adressiren konnte, wenn es innerhalb der röm. Provinz dieses Namens keine anderen Gemeinden gab. Aber noch abgesehen davon, ob die letztere Bedingung zutraf, ist die zugegebene Möglichkeit nicht als Wahrscheinlichkeit anzuerkennen. Dies wäre eher der Fall, wenn man nicht bloss bei Paulus, sondern auch in der Apostelgesch. die officiële römische Bedeutung des Namens Galatien annehmen könnte, wie dies wirklich Mynster und Renan ausdrücklich behaupten, während z. B. Hausrath und Wendt in der Apg. den engeren Sinn des Namens annehmen, bei Anderen aber, wie Perrot und Weizsäcker dieser Punkt unklar bleibt. Nur wäre an der zweiten der beiden Stellen, an denen in der Apg. der Name Galatien ἡ *Γαλατική χώρα*) vorkommt Act 18<sup>23</sup> der weitere Begriff desselben und zwar mit besonderer Beziehung auf Pisidien und Lykaonien recht gut passend, aber der Name ist hier nothwendig nach Analogie der früheren unter jenen beiden Stellen Act 16<sup>6</sup> zu erklären, und da ist die weitere Bedeutung nicht zulässig. Freilich sollen die Worte *διελθόντες δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν* nach Mynster bedeuten „nachdem sie Phrygien und Galatien so, wie im Vorhergehenden erzählt ist, durchwandert hatten“ und so muss sie auch Renan fassen, wenn er sagt, cp. 14 zeichne der Verfasser im Detail, während er Act 16<sup>6</sup>. 18<sup>23</sup> die groben Züge angebe. Aber es ist schon an sich sehr unwahrscheinlich, dass, nachdem vorher in der ausführlichen Erzählung nur der Name der einzelnen Landschaft Lykaonien genannt ist (14<sup>6</sup>), hinterher bei der Recapitulation für dasselbe Gebiet der noch gar nicht erwähnte Namen Galatien gebraucht werden sollte. Sodann können aber auch die betreffenden Worte eine solche Recapitulation darum nicht enthalten, weil dann nothwendigerweise Galatien vor Phrygien genannt sein müsste, während die umgekehrte Ordnung beweist, dass P. auf seiner in westlicher Richtung gehenden Reiseroute aus Lykaonien durch Phrygien nach Galatien, d. h. dann also

---

*καὶ Νέρωνος Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Γαλατικῆς ἐπαρχίας, τὸν ἑαυτοῦ εὐεργέτην καὶ κτίστην.*



nach dem eigentlichen Galatien gelangt ist. Vollends ist jede andere Erklärung der Worte ausgeschlossen, wenn man statt *διελθόντες* nach den besten Autoritäten mit Tischend. *διήλθον* liest. Hiernach ist es unbegründet, wenn Hausrath a. a. O. sich für seine Anschauung von den Gemeinden Galatiens auf den Sprachgebrauch des NT beruft. Vielmehr beweist der Sprachgebrauch der Apg. gegen dieselbe. Und dem gegenüber hilft es auch nichts, geltend zu machen, dass gerade Paulus die Gewohnheit habe, sich strenge an die officiellen Bezeichnungen des Reiches zu halten (Renan, Hausrath, Weizsäcker). Zunächst ist dies in dem uneingeschränkten Sinn, in dem Hausrath es ausdrücklich behauptet, nicht richtig: denn Syrien nennt P. Gal 1:21 nicht in dem weiteren officiellen Sinn der römischen Provinz, sondern in Bezug auf die antiochische Landschaft (s. z. d. St.). Die übrigen Namen römischer Provinzen aber, die P. gebraucht Judaea, Cilicien, Asien, Macedonien und Achaja finden sich ganz in derselben Bedeutung auch in der Apg. (Judaea hier wie bei P. zwischen der engeren und weiteren Bedeutung schwankend). Wenn dieselbe trotzdem also Galatien nicht in dem officiellen weiteren, sondern in dem nationalen engeren Sinne nennt, so wird man das Gleiche auch bei P. erwarten müssen. Auch hat es mit den übrigen von P. und der Apg. gebrauchten röm. Provinznamen eine andere Bewandniss. In Bezug auf Judäa, Cilicien, Macedonien entsprach der officiellen Sinn des Provinznamens im Wesentlichen ganz dem der populären Bezeichnung für die betreffende Landschaft. Der Name Asia für den Westen Klein-Asiens und Achajas für ganz Griechenland war über hundert Jahre früher eingeführt als der römische Provinzname Galatia, auch konnte die officiellen Bedeutung von Asia sich sehr leicht einbürgern, weil sie nicht eine Erweiterung, sondern eine Verengerung des populären Begriffes enthielt. Und was Achaja betrifft, so handelt es sich, wo es bei P. und in der Apg. gebraucht wird, wahrscheinlich thatsächlich doch nur um das eigentliche Achaja, den Peloponnes. Dazu kommt, dass die officiellen Bedeutung von Galatia sich, wie man nachweisen kann, gar nicht eingebürgert hat. Dass sie in einer Dankinschrift für den römischen Procurator der Provinz und in anderen officiellen Inschriften (Le Bas, III 1385. 1794. Henzen 6940) angewandt wird, kann natürlich nicht das Gegentheil beweisen. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch dagegen findet sie sich niemals gebraucht. Nicht bloss Strabo (12 566), der freilich noch vor der Constitution der röm. Provinz schrieb, sondern auch Memnon. im zweiten Jahrh. n. Chr. (Fragm. hist. Gr. ed. Didot III 536) versteht unter dem „jetzt sogenannten Ga-

latien“ das Keltenland. Ja sogar im officiellen und politischen Sprachgebrauch wurde grossentheils die engere Bedeutung von Galatia festgehalten, was zum Theil gewiss damit zusammenhängt, dass die keltische Landschaft in Verwaltungsangelegenheiten verhältnissmässig weitgehende Selbstständigkeit behielt. Daher betreffen die auf Organe der provinciellen Verwaltung bezüglichen Ausdrücke *κοινὸν Γαλατῶν* oder *Γαλατίας*, *Γαλατάρχης*, *ἀρχιερεὺς τοῦ κοινοῦ τῶν Γαλατῶν* in Inschriften von Denkmälern und Münzen (Mionnet IV <sup>374</sup>—<sup>376</sup>. Suppl. VII <sup>631</sup>—<sup>633</sup>. Corp. Inscr. Gr. 4016. 4017. 4031. 4039) immer nur das eigentliche Galatien, während die analogen Bezeichnungen *ἀρχιερεὺς Ἀσίας*, *Ἀσιάρχης* sich auf die ganze röm. Provinz Asia beziehen (vgl. Perrot a. a. O. <sup>150ff.</sup> 155. Und selbst auf eigentlich römisch staatlichen Inschriften geschieht es, dass Galatia im Sinne des Keltenlandes und die damit politisch verbundenen Landschaften als verschiedene provinciae neben einander aufgezählt werden, wie z. B. auf dem Meilenstein vom J. 82 n. Chr., der die Wegebauten des Caesennius Gallus meldet (Bulletin de l'Institut archéol. 1862 <sup>67</sup>. Perrot a. a. O. <sup>102</sup> vgl. ferner die Inschriften bei Henzen 6912. 6913. Marini, Atti <sup>766</sup>. Le Bas III <sup>176</sup>. <sup>627</sup>. <sup>1816</sup>). Hiernach wird man nun, was wir vorher als möglich anerkannt haben, dass P. einen Brief an die Gemeinden der vier Städte Pisidiens und Lykaoniens *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας* adressiren konnte, wenn diese die einzigen Christengemeinden der röm. Provinz Galatien waren, in der That als sehr unwahrscheinlich bezeichnen müssen. Aber die angegebene Bedingung, unter welcher jene Möglichkeit allein zuzugeben wäre, trifft in Wirklichkeit nicht zu. Ist nämlich, wie nachgewiesen, ἡ *Γαλατικὴ χώρα* in der Apg. die keltische Landschaft, so muss immer auf Grund von Act 18<sup>23</sup> angenommen werden, dass P. bei seinem Act 16<sup>6</sup> erwähnten Durchzuge durch dieselbe dort Christengemeinden gestiftet hat. Da nun der Galaterbrief einen zweimaligen Aufenthalt des Paulus in Galatien voraussetzt (s. § 2), also auch wenn darunter Pisidien und Lykaonien zu verstehen wäre, nicht vor Act 16<sup>6</sup> geschrieben sein kann, so gab es zur Zeit seiner Abfassung jedenfalls Christengemeinden auch im eigentlichen Galatien. Dann aber ist es rein unmöglich, die Adresse des Briefes gerade nur auf die Gemeinden solcher Gebiete zu beziehen, welche ausserhalb des eigentlichen Galatiens liegend damit nur politisch verbunden waren. Dazu kommt nun ferner noch, dass Paulus die Leser seines Briefes nicht bloss *ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας*, sondern auch *Γαλάται* nennt (21); dass er aber in dieser Weise zur römischen Provinz Galatien gehörige Pisidier und

Lykaonier hätte bezeichnen können, kann man durch keine einzige Analogie belegen.

Noch viel weniger aber als die Berufung auf die Gewohnheit des Paulus, die römischen Provinznamen zu gebrauchen, sind die übrigen für die Mynstersche Hypothese vorgebrachten Gründe, wie sie am vollständigsten Hausrath zusammenstellt, beweisend (vgl. Grimm a. a. O. 201ff.) 1) „Nähme man an, Paulus habe die galat. Gemeinden bei der 16<sup>6</sup> berichteten Wanderung durch den Galaticus gegründet, so würde sein erneuter Besuch bei den Galatern ins Jahr 56 fallen (18<sup>23</sup>) und der Galaterbrief erst in dieses Jahr zu setzen sein. Im Jahre 56 war aber Paulus laut 18<sup>22</sup> bereits drei Mal in Jerusalem gewesen, während er nach der ausdrücklichen Versicherung des Galaterbriefs diesen schrieb, als er erst zwei Mal seit seiner Bekehrung die Jerusalemiten gesehen hatte“. Aber Letzteres ist nicht begründet, s. z. 21. 2) „Bei dem Streit über die Beschneidung vor der zweiten Missionsreise bestehen die galat. Gemeinden schon, denn Paulus wick den pharisäischen Christen auch nicht auf eine Stunde *ἵνα ἡ ἀλλήθεια τ. εὐαγγ. διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς*. Nach dem Galaticus aber kam P. erst nach dem Streit zu Jerusalem“. Aber gegen jene falsche Folgerung aus den angeführten Worten s. z. Gal 2<sup>5</sup>. 3) „Das ganze Thema des Briefs dreht sich um eben den Streit, der in Betreff der auf der ersten Missionsreise von Paulus und Barnabas bekehrten Heiden ausgebrochen war. An die Bekehrungen der ersten Reise knüpfte sich nämlich der Streit über die Beschneidung. Diese erste Missionsreise bewegte sich aber nur im Süden der Provinz Galatiens und nicht in der Landschaft“. Aber die nach der ersten Missionsreise hervorgetretene Bekämpfung des Paulus durch die Judaisten verfolgte ihn ja später fortwährend. 4) „Ferner setzt der Brief die Bekanntschaft der Adressaten mit Barnabas voraus, denn der Ap. berichtet den Lesern 2<sup>13</sup>, wie es gekommen sei, dass er sich mit Barnabas überworfen habe. Die Reise durch die galat. Landschaft (Act 16<sup>6</sup>) fand aber erst nach der Trennung des Barn. von Paulus statt, während er in Südgalatien mit Barn. gewirkt hatte. Diese angeblichen Christen in der *Γαλατ. χώρα* hätten also Barn. gar nicht gekannt und man sieht nicht ein, warum ihnen dann Paulus mittheilt, auch Barn. habe sich von der Heuchelei der Judenchristen abwendig machen lassen“. Aber diese letztere Angabe dient zum Erweise, wie nachtheilig das Beispiel des Petrus wirkte (s. z. 2<sup>13</sup>), und erwähnt wird Barn. auch den Korinthern gegenüber (I Kor 9<sup>5</sup>), denen er persönlich nicht bekannt war. Mithin ist die Behauptung, dass Gal 2<sup>13</sup> eine Bekanntschaft

der Leser mit Barn. vorausgesetzt sei, nicht begründet. 5) „Auch ist es eine sehr unwahrscheinliche Unterstellung, dass etwaige Gemeinden im Galaticus, jenseits des kleinasiatischen Hochlands, in einem so regen Verkehr mit Antiochien und Jerusalem sollen gestanden haben wie der Galaterbrief voraussetzt, während auf den Handelsstrassen von Attalia und Perge ein derartiger Verkehr zwischen den lykaonischen Städten und den beiden christlichen Metropolen sich eher erklären lässt“. Aber vielmehr das Gegentheil ist richtig. Denn was Ankyra betrifft, so hatte gerade seine „günstige Lage auf der grossen Hauptstrasse von Byzanz nach Tavium, Sebaste (Siwas), Cilicien, Syrien gegen Süden, wie nach Erzerum in Armenien, gegen Persien und Parthien im Norden, dasselbe zum Mittelpunkt des Grosshandels zwischen dem Osten und Westen und zum Knotenpunkt des Durchmarsches der römischen Legionen“ gemacht (Ritter Erdkunde 18 475). Dagegen die Reise von Perge nach Pisidien und Lykaonien war schwierig und gefahrvoll (vgl. die Belege bei Renan, Paulus 79); Lystra und Derbe waren so abgelegen in den Thälern des Karadagh, dass Juden, die damals in allen an Verkehrsstrassen liegenden Städten zu finden waren, dorthin sich fast gar nicht gezogen hatten (Act 14:1 vgl. Renan a. a. O. 86ff.). Nicht mit Unrecht sagt Renan in Beziehung auf den Besuch dieser Gegend durch Paulus auf seiner ersten Missionsreise: „Man wundert sich im ersten Augenblick über den sonderbaren Weg, den die Apostel einschlugen und der sie von den grossen Mittelpunkten, von den besuchtesten Strassen abzog“ (80). Also die Verbindung von Jerusalem und Antiochien war mit dem Keltlande sehr leicht, mit Pisidien und Lykaonien schwierig. Uebrigens wird im Galaterbriefe garnicht ein reger Verkehr der galat. Gemeinden mit Antiochien und Jerusalem vorausgesetzt sondern nur das dort geschehene Auftreten von Judaisten, die wahrscheinlich wenigstens grösstentheils aus Jerusalem hinüber gekommen waren und vielleicht nach dem Gegenwirken des Paulus neuen Zuzug von da erhalten hatten (vgl. § 2). 6) „Endlich aber ist es an sich nicht rätlich, ein Dokument von solcher Wichtigkeit, wie den Galaterbrief, der die Adressaten als das Streitobjekt der ganzen Kirche zeigt, auf eine lediglich unbekannte Grösse zu beziehen. Gemeinden, die zu einer solchen Fehde Anlass gegeben, konnten dem Gedächtniss der Kirche nicht in einer solchen Weise entfallen, dass auch lediglich keine Erinnerung an sie übrig blieb, wie das mit den unbekannten Gemeinschaften im Galaticus der Fall gewesen wäre“. Aber die Apostelgeschichte, die das einzige hierbei in Betracht kommende Dokument

kirchlicher Erinnerung ist, setzt das Bestehen von Gemeinden im Keltenlande voraus 18<sup>23</sup> (abgesehen davon, dass auf diese bei Abweisung der Mynsterschen Hypothese auch die Nennung Galatiens in I Kor 16<sup>1</sup>. II Tim 4<sup>10</sup>. I Pt 1<sup>1</sup> zu beziehen ist, an letzter Stelle vielleicht zugleich mit den übrigen in der röm. Provinz Galatia bestehenden Gemeinden). Im Uebrigen haben wir diesen Punkt bereits (7) besprochen. — Diesen Gründen Hausraths hat Jacobsen a. a. O. 17 noch den neuen beigefügt: „die auffällige Uebereinstimmung der Schilderung die Lukas (14<sup>11—13</sup>) von den Lystraner Vorgängen giebt mit Pauli Bericht über seine erste Aufnahme in Galatien“. Allein in Wahrheit ist die Erzählung der Apg. von der göttlichen Verehrung der eben erst nur als Wunderthäter bekannt gewordenen Missionare durch die Lystrener so gänzlich verschieden von den Andeutungen des P. über die rührende persönliche Liebe welche die Galater ihm dem unter hässlicher Krankheit wirkenden Verkündiger des Evangeliums bewiesen hätten (Gal 4<sup>13f.</sup>), dass weder (wie Jacobsen will) die erstere als blosse poetische Ausschmückung der letzteren noch etwa beide als richtige Relationen desselben Ereignisses zu betrachten möglich ist. — Vielmehr ist gerade aus Gal 4<sup>13f.</sup> ein entscheidender Grund gegen die ganze Mynstersche Hypothese zu entnehmen. Dass nämlich danach Paulus durch Krankheit veranlasst war, in Galatien sich aufzuhalten und das Ev. zu verkündigen, lässt sich wol bei dem Act 16<sup>6</sup> erwähnten Durchzuge des Paulus durch das Keltenland, nicht aber bei dem Besuche von Antiochien, Iconium, Lystra, Derbe auf der ersten Missionsreise annehmen. Denn abgesehen davon, dass die Apostelgeschichte, die doch diesen Besuch sonst so ausführlich beschreibt, davon offenbar nichts weiss, ist es auch an sich nicht denkbar, dass Paulus gerade in Krankheit statt sich an die grossen Verkehrsstrassen zu halten, so besonders schwierige und anstrengende Wege gegen die anfängliche Absicht aufgesucht hätte\*).

---

\*) Nicht zwingend sind dagegen zwei von Holsten II. 36 u. 40 gegen die Mynstersche Hypothese geltend gemachte Gründe: 1) Paulus hätte, wenn er schon auf der I. Missionsreise zu den galat. Gemeinden geführt wäre, diess Gal 1<sup>21</sup> durch den Zusatz καὶ τῆς Γαλιτίας andeuten müssen; aber die dabei von H. gemachte Voraussetzung, dass P. hier angebe, wo er sich während der I. Missionsreise aufgehalten habe, ist unrichtig. S. zu 1<sup>21.—2</sup>). Da P. das Ergebniss der Jerusalemisschen Verhandlungen seinen Lesern nach der Form der Darstellung in Gal 2 zu schliessen hier zum ersten Male berichte, den auf der I. Missionsreise gegründeten Gemeinden aber als sie unmittelbar angehend sofort hätte mündlich oder schriftlich mittheilen müssen, so könnten zu diesen nicht die Galater gehören. Allein P. hebt Gal 2

5. Mit Abweisung der Mynsterschen Hypothese ist also in Betreff der Gründung der galat. Gemeinden anzunehmen, dass dieselbe durch P., der sich selbst Gal 1.6.8. 4<sup>13ff</sup>. als deren Stifter bezeichnet, im Gebiete der kleinasiatischen Kelten auf seiner II. Missionsreise, Act 6<sup>6</sup> (nicht schon 14<sup>6</sup>) erfolgt ist. Denn unter der Umgegend von Lystra u. Derbe Act 14<sup>6</sup> das weit abgelegene eigentliche Galatien zu verstehen, in dem P. schon damals das Evang. verkündet habe (Koppe, Keil Analekten III<sup>2</sup>, Borger), ist ganz unmöglich vgl. Winer 4ff. Und eine von der Apgsch. übergangene Wirksamkeit des P. daselbst auf der I. Missionsreise anzunehmen (Ulrich Th. Stud. u. Krit. 1836<sup>456</sup>) ist willkürlich. Veranlasst wurde dieser Aufenthalt in Galatien durch eine Erkrankung des Apostels (Gal 4<sup>13</sup>), von der nichts Näheres angedeutet ist, als dass sie seinen Anblick für die Umgebung abstoßend machte. Bei der Unwillkürlichkeit dieser Veranlassung und bei der Unbekanntheit der Oertlichkeit, an welche so ein erstes Wirken im Lande wie zufällig gewiesen war, muss es zweifelhaft bleiben, ob er auch hier sein in der Apostelgesch. bezeugtes grundsätzliches Verfahren, das Bekehrungswerk zunächst bei Juden anzufangen, befolgt hat; zwar meint Meyer diess deshalb annehmen zu müssen\*), weil Paulus durch Erkrankung Herberge und Pflege bedürftig, diese gewiss in einem Hause seines Volkes gesucht habe: aber es ist ja nicht sicher, ob er ein solches Haus an dem Orte, an welchem er erkrankte, gefunden habe. Nur in den grösseren Städten ist eine vielleicht zahlreiche Judenschaft vorauszusetzen (was mit Grund aus Joseph. Antiq. 12.3.4. 16, 62, so wie aus der Verbreitung der Juden über Asien überhaupt, nicht aber aus I Pt 11 zu schliessen ist). Jedenfalls erhellt aber aus dem Briefe selbst, nicht nur aus einzelnen Stellen (wie 4.8. 52) sondern auch aus seiner allgemeinen Abzweckung (s. § 2), dass die Leser, wenn nicht ganz (Hilgenf., vgl. Hofm.), so doch sicher ganz überwiegend aus Heidenchristen bestanden. „Das Vorhandensein eines bedeutenderen national-jüdischen Kontingentes in der Gemeinde“ (A. H. Franke, die galat. Gegner des Apostels Paulus, in StKr 1883<sup>139</sup>) ist durch nichts zu erweisen. Denn an den Stellen 3.13. 25. 4.3. 5 schliesst sich P. als Judenchrist nicht gerade nur mit seinen Lesern (Mangold in Bleek's Einl. i. NT 1875<sup>488A</sup>)

aus jenen Verhandlungen nur für seine persönliche Stellung Entscheidendes hervor, konnte also früher seinen Lesern sie selbst Betreffendes daraus bekannt gemacht haben.

\*) Mit Neand., de Wette, Wieseler unter Widerspruch aber von Schneckenb. (Zweck d. Apostelgesch. 104), Baur, Hilgenf.

sondern mit seinen gläubigen Volksgenossen im Allgemeinen zusammen. Und die alttestamentlichen Beweise (samt einer zum Theil rabbinischen Auslegungsweise), welche P. anwendet, waren theils in dem nothwendigen Gange der apostolischen Predigt, welche in Christo den alttestamentlich Verheissenen zu verkündigen hatte, so wie in der Bekanntschaft mit dem AT, welche bei allen Christengemeinden vorauszusetzen war (vgl. z. 421), überhaupt begründet, theils durch den in Frage stehenden besondern Gegenstand selbst (s. § 2) geboten, theils dadurch gerechtfertigt, ja nöthig gemacht, dass es der Ap., welcher ohnediess auch die gegnerischen Lehrer und deren Abwehr berücksichtigen musste, mit Gemeinden zu thun hatte, welche bereits eine Zeit lang von Judaisten bearbeitet und auch dadurch hinreichend in das alte Testament eingeführt waren. Daher erscheint auch die Annahme Storr's, Mynster's (76) und Credner's, die galat. Christen seien vorher grossentheils Proselyten des Thors gewesen, als unbegründet, ja sie ist durch Gal 4<sup>9</sup> (s. z. d. St.) ausgeschlossen. — Fällt nun die Stiftung der galat. Gemeinden in die Zeit von Act 16<sup>6</sup>, wo zwar eine Wirksamkeit des P. nicht erwähnt aber durch den Gegensatz gegen die Verhinderung einer solchen im proconsularischen Asien angedeutet und nach dem späteren Bericht von einer Stärkung der Christen Galatiens (18<sup>23</sup>) vorausgesetzt ist, so muss der letztere auf einen zweiten Aufenthalt des P. daselbst bezogen werden, welcher auch Gal 4<sup>13</sup> angedeutet ist. Die damals von P. in den galat. Gemeinden vorgefundenen Zustände gehören zu den Veranlassungen des Galaterbriefs.

## § 2.

### *Der Galaterbrief.*

1. Die Veranlassung des Briefs lag darin, dass in den galatischen Gemeinden Agitatoren aufgetreten waren (Gal 17. 31. 417. 57. 10. 12. 612) welche ebenso sehr gegen die apostolische Würde des Paulus, wie gegen seine Predigt des Evangeliums ihre Angriffe richteten. Sie erklärten nämlich, nach den Gegenäusserungen des Galaterbriefes zu schliessen, Paulus sei gar kein Apostel, sondern höchstens nur ein Apostelschüler, da er mit Christus, so lange dieser auf Erden wirkte, in keiner Beziehung gestanden habe, also nur von anderen Menschen, im besten Fall von den Aposteln, Auftrag

und Inhalt seiner Verkündigung, soweit dieselbe überhaupt dem wahren Evangelium entspreche, erhalten haben könne (vgl. 11. 11ff.); seine Lehre aber, dass der Glaube an Christus allein und nicht auch die Beschneidung und Gesetzesbeobachtung gerecht und selig mache, widerspreche der geschichtlichen Offenbarung Gottes, da Gott dem Abraham und seinem Samen (3<sup>16</sup>) auf Grund der Beschneidung das Heil verheissen und, um die Erfüllung dieser Verheissung herbeizuführen, mit dem Volke Israel den Bund des Gesetzes für ewige Zeiten geschlossen habe, damit dasselbe durch Beobachtung der göttlichen Gebote sich des göttlichen Segens theilhaftig mache (vgl. 3<sup>6ff.</sup>); und sie widerspreche eben so sehr allen sittlichen Grundsätzen, indem sie die vollste sittliche Willkür begründe (vgl. 5<sup>13ff.</sup>). Im Gegensatz gegen das paulinische Evangelium stellten daher jene Irrlehrer an die galat. Heidenchristen die Forderung, durch die jüdische Beschneidung der Gemeinschaft des Volkes Israel sich einverleiben zu lassen und die Hauptbestimmungen des mosaischen Gesetzes zu beobachten (5<sup>2</sup>. 11. 12. 6<sup>12f.</sup>). Dass diese Antipauliner weder im Ganzen noch theilweise als Proselyten (Neand., Schott, de Wette, Weizsäcker, Jahrb. f. d. Th. 1876<sup>608</sup>) sondern als geborene Juden zu denken sind (vgl. Hilgenf. 46f.) ergibt sich aus ihrer von P. Gal 3<sup>28</sup>. 5<sup>6</sup>. 6<sup>15</sup> u. a. abgewiesenen Betonung der Vorrechte Israels sowie aus Gal 5<sup>12</sup>. 6<sup>13</sup> (siehe zu d. St.). Dass sie aber nicht ungläubige Juden sondern Christen waren, erhellt aus dem Einfluss, den sie in den galat. Gemeinden gewonnen hatten sowie aus der Bekämpfung ihres Standpunktes durch P. vom Boden des christlichen Glaubens aus. Es waren also Judenchristen von einer mindestens ähnlichen judaistischen Richtung, wie jene christlichen Pharisäer aus der Urgemeinde, welche in Antiochien und Jerusalem (Act 15<sup>1</sup>. 5. Gal 2<sup>4</sup>) der Missionspraxis des Paulus entgegen den Heidenchristen Beschneidung und Gesetzesbeobachtung auferlegen wollten. Schon die Analogie dieser letzteren Erscheinung lässt erwarten, dass auch die galat. Judaisten nicht in Galatien ansässig waren, d. h. zu den judenchristlichen Mitgliedern der von P. gegründeten galat. Gemeinden gehörten (Hausrath, Paulus 2. A. 261, NT Zeitgesch. 2. A. III., 2<sup>169</sup>) sondern aus den judaistischen Kreisen der Urgemeinde stammten. Und dies wird daraus mehr als wahrscheinlich, dass P. überall die galat. Gemeinden, denen ja in ihrer Gesamtheit der Brief bestimmt ist (Gal 1<sup>1</sup>), und die judaist. Verführer scharf auseinanderhält (vgl. 1<sup>7</sup>. 3<sup>1</sup>. 4<sup>17</sup>. 5<sup>7</sup> und besonders 5<sup>10ff.</sup>), jene als fremde von aussen in die Gemeinden hineingekommene



Elemente betrachtet (59) und bei ihnen eine Uebertreibung der den Uraposteln zukommenden Autorität auf Kosten der seinigen voraussetzt (vgl. besonders 26), welche sie als diesen Uraposteln lokal nahe stehend erscheinen lässt. Dass aber die Forderung der Beschneidung für die Heidenchristen als eine von Mitgliedern der Gemeinde Jerusalems ausgehende befremdlich wäre (A. H. Franke, a. a. O. 137), würde nur richtig sein, wenn man jene zugleich irgendwie als Vertreter der Gemeinde ansehen wollte, da allerdings gegen eine offizielle Erneuerung der Beschneidungsforderung von Jerusalem aus das nach Gal 2 von P. mit den Autoritäten Jerusalems getroffene Abkommen ihn sicher stellen musste auch nach dem Vorgang in Antiochien (vgl. Franke a. a. O.). Allein jene Ansicht von den Judaisten ist durch nichts begründet und vielmehr dadurch ausgeschlossen, dass die ihnen jedenfalls als wesentlich gleichartig gedachten falschen Brüder in Jerusalem nach der Darstellung des P. Gal 2 bei Gelegenheit seiner Verhandlungen mit der Urgemeinde von dieser im Ganzen und ihren Autoritäten keineswegs unterstützt wurden (s. d. Ausl. von Gal 23ff.). War nun sonach nicht unter ihrer Be-theiligung, sondern im Gegensatz gegen sie jenes Abkommen zu Stande gekommen, so konnte durch dasselbe natürlich auch nicht verhindert werden, dass sich noch eine Zeit lang Angriffe aus den Kreisen der jerus. Judaisten auf die (eine Beschneidung der Heidenchristen unterlassende) Missionspraxis des P. erneuerten. — Fraglich wäre nun noch, ob die judaist. Agitation schon vor (Credn., Rück., Schott, Hilgenf., Reuss, Wies.) oder erst nach (Neand., d. W., Hofm.) der zweiten Anwesenheit des Apostels (Act 18<sup>23</sup>) eingetreten war. Auf letzteres könnte nämlich der Umstand zu führen scheinen, dass P. offenbar die galat. Gemeinden das letzte Mal in erfreulichem Zustande verlassen hat (57) und nun sein schmerzliches Erstaunen über ihren so schnell vollzogenen Abfall zum Judaismus unter dem frischen Eindruck unerwarteter neuer Nachrichten ausdrückt (16. 31). Allein aus mehreren Andeutungen des Briefes ergibt sich wiederum zweifellos, dass der Ap. dem Judaismus bereits persönlich in Galatien entgegengewirkt, nämlich damals schon über jeden Verkündiger eines von dem seinen wesentlich verschiedenen Evangeliums den Fluch ausgesprochen (16), den Schwankenden offen die Wahrheit gesagt (4<sup>16</sup>) und den nach Annahme der Beschneidung Verlangenden die aus derselben sich ergebende abschreckende Consequenz einer ausnahmslos vollständigen Gesetzesverpflichtung vorgehalten hat (53). Die judaist. Agitation hatte also, so muss man hiernach annehmen, zur Zeit des

zweiten Besuches des P. in Galat. schon begonnen, die Gemeinden waren auch sehr geneigt, sich durch dieselbe gewinnen zu lassen, aber sie hatten doch nicht wirklich den Abfall vollzogen. Und P. kämpfte gegen den Judaismus damals so siegreich, dass er mit den besten Hoffnungen von ihnen scheiden konnte. Nicht lange danach aber trat eine judaist. Reaction ein mit viel weiter gehendem Erfolge, als die frühere Agitation gehabt hatte. Zwar die Beschneidung hatten die galat. Christen noch nicht angenommen (s. z. 4<sup>10</sup>), aber sie zeigten sich geneigt dazu (5<sup>2</sup>), und die jüdischen Festzeiten zu beobachten hatten sie bereits wirklich begonnen (4<sup>11</sup>). Dieser Umschwung ist nicht besonders schwer zu erklären. Der letzte Sieg des P. über die judaist. Verführung war gewiss mehr durch das Gewicht seiner Persönlichkeit als durch völlige Ueberzeugung der Gemeinden von dem Unrecht der judaist. Forderungen erreicht, und überdem hatte die rücksichtslose Offenheit, mit welcher er aufgetreten war, so durchschlagend sie zunächst gewirkt hatte, doch auch bei manchem eine verborgene Verstimmung hinterlassen, die allmählich mehr hervortreten musste (4<sup>16</sup>). Nun verdoppelten die Agitatoren ihre früheren Anstrengungen, die Gemeinden für sich zu gewinnen. Die Frage des P., wer es sei, der die galat. Christen so bezaubert habe (3<sup>1</sup>), legt den Gedanken nahe, dass ihm noch unbekannte neue Agitatoren zu den alten inzwischen hinzugekommen waren. Und mit Sicherheit geht aus der Darstellung in Gal 1<sup>11</sup>—4<sup>8</sup> hervor, dass P. hier zu neuen Vertheidigungsgründen veranlasst war. Hatten also früher die Judaisten ihre in der Forderung der Beschneidung für die Heidenchristen gipfelnde Lehre der paulinischen mehr nur positiv entgegengesetzt, so waren sie jetzt dazu fortgeschritten, die apostolische Autorität des P. auf Grund seines Verhältnisses zu den Uraposteln zu bestreiten und seine lehrhafte Rechtfertigung seiner Missionspraxis mit religionsgeschichtlichen Gründen zu bekämpfen. Dieser Fortschritt ist daraus, dass inzwischen P. seine Autorität mit so grosser Wirkung geltend gemacht und die judaist. Lehre ausdrücklich bekämpft hatte, vollkommen zu begreifen. — Man braucht daher zur Erklärung jenes Umschlages in den galat. Gemeinden nicht zu der Annahme zu flüchten, dass die erste judaist. Bewegung von den judenchristlichen Mitgliedern der von P. gegründeten galat. Gemeinden ausging, welche ein speculatives und eklektisches Gesetzesthum mit der Forderung der Beschneidung verbanden, die zweite aber von Jerusalemiten, welche diese Forderung fallen liessen, dagegen die dauernden Privilegien Israels betonten und die apostolische Autorität sowie die Aufrichtig-

keit des P. angriffen (A. H. Franke a. a. O. 133ff.). Diese Hypothese ist vielmehr als völlig haltlos abzuweisen (vgl. Hilgenfeld in ZwTh 1883 333ff.). Dass die Forderung der Beschneidung für die Heidenchristen nicht auf ausserpaläst. Judenchristen als ihre Vertreter führt, und ein bedeutender national jüdischer Bestandtheil der galat. Gemeinden nicht erwiesen werden kann, ist schon bemerkt. Ein speculativer Charakter des galat. Judaismus ist nicht aus 46 (s. zu d. St.) und eine eklektische Art seines Gesetzesthums, die nur aus hellenistischen Einflüssen zu erklären sein sollte, ist nicht aus 53. 613 zu folgern. Und der Galaterbrief macht es überall zweifellos, dass die als fremde Elemente in die Gemeinden eingedrungenen Urheber der neuerdings eingetretenen Verführung, die sie kürzlich in ihrem schönen Laufe aufgehalten haben, die gegenwärtig die Gemeinden verwirren und sich um ihre Gunst bemühen, keine Anderen sind als die Vertreter der Beschneidungsforderung und daher zugleich auch der hiervon gar nicht trennbaren Werthlegung auf die Privilegien Israels, sowie eines Gesetzesthums, welches seine Lückenhaftigkeit mit dem Evangelium ergänzen wollte (46. 7) aber diesem doch innerlich entgegengesetzt war (vgl. besonders die Verbindung von Gal 31 mit 32, — 417 mit 421, — 57. 9. 10 mit 52. 11. 12, — 612 mit 616, und des ganzen Schlusses 611ff. mit dem übrigen Briefinhalt, dessen gesammte Polemik hier nur seine letzte Zuspitzung erhält). — Dieser Veranlassung des Galaterbriefes entsprechend verfolgt P. darin den Zweck, durch Vertheidigung seiner selbstständigen apostolischen Autorität und der Wahrheit seiner Lehre, dass die Christen als durch den Glauben an Gottes Gnade in Christus gerechtfertigte von Beschneidung und mosaischem Gesetze frei seien, sowie durch Strafrede, Erinnerung, Mahnung und Bitte die galat. Gemeinden von der judaist. Verführung zur Anhänglichkeit an seine Person und zum Festhalten an seinem Evangelium zurückzubringen.

2. Dem Inhalte nach hat der Galaterbrief mit dem Römerbriefe grosse Verwandtschaft, aber er verhält sich zu demselben doch nicht etwa bloss wie eine in grossen, kühnen Zügen hingeworfene Skizze zu ihrer sauberen, fein schattirten Ausführung, sondern er hat auch sachlich seine besondere Eigenthümlichkeit. Denn abgesehen davon, dass er die ausserordentlich wichtigen, die Person und apostolische Stellung des P. betreffenden Mittheilungen Kap. 1. 2 vor dem Römerbriefe voraus hat, unterscheiden sich auch die sich nahe berührenden lehrhaften Erörterungen namentlich dadurch, dass im Galaterbrief die Freiheit des Christen, im Römerbrief die Recht-

fertigung aus dem Glauben den beherrschenden Hauptbegriff und Zielpunkt bildet (vgl. Fr. Sieffert, Bemerk. z. paul. Lehrbegriff, namentlich üb. d. Verhältniss des Galaterbr. zum Römerbr. JdTh 1869<sup>261ff.</sup>). Ausserdem ist der Römerbrief mehr positiv lehrhaft, der Galaterbrief, darin dem II Korintherbrief verwandt, mehr dem Judaismus gegenüber apologetisch und polemisch. Die Gliederung des Inhalts entspricht den drei Hauptvorwürfen der Judaisten gegen P. und sein Ev. Voran geht I. die Einleitung 11—10, nämlich 1) Zuschrift und Gruss 11—5 und 2) Eingang 16—10. Dann giebt Paulus II. im ersten Haupttheil den Beweis, dass er sein Evangelium nicht, wie die Judaisten behaupten, von Menschen erhalten habe 111—24, indem er nach Angabe des Themas 1 11. 12. 1) daran erinnert, wie er bis zu seiner Bekehrung hin zur christlichen Gemeinde nur in einem feindlichen Verhältniss gestanden habe 113—14 und nach derselben bis zu seinem selbstständigen heiden-apostolischen Auftreten zu den älteren Aposteln in keine Beziehungen getreten sei, bei denen er ihr Schüler hätte werden können 115—24; dann aber 2) zwei Ereignisse aus seinem späteren Leben berührt, um nachzuweisen, dass er von den Autoritäten der judenchristlichen Kirche in seiner apostolischen Selbstständigkeit anerkannt sei 21—10 und dass er diese sogar dem Petrus gegenüber selbst geltend gemacht habe in energischer Vertheidigung der von Petrus verleugneten evangelischen Freiheit 211—21. Der Schluss dieses letzten Abschnittes (14—21) dient bereits zur Vorbereitung für den nun III. folgenden zweiten Haupttheil, in welchem P. im Gegensatz gegen die Lehre der Judaisten und die eingetretene gesetzliche Richtung der Galater die Freiheit des Christen vom mosaischen Gesetze vertheidigt 31—512. Zunächst 1) giebt er eine eingehende lehrhafte Begründung derselben 21—47: aus der Erfahrung der Galater 31—5 und besonders ausführlich aus der Heilsgeschichte 36—47: die göttliche Heilsverheissung ist nicht gegeben, um durch das Gesetz, sondern, um durch den Glauben erfüllt zu werden 36—14, und konnte durch das Gesetz keine Abänderungen erfahren 315—18; letzteres hat im Verhältniss zur Verheissung vorübergehenden untergeordneten Werth und eine nur pädagogische Aufgabe, welche mit der Offenbarung des Glaubens an Christus ihr Ende erreicht 317—19, konnte aber nicht früher dem Glauben weichen, weil die Menschheit in Unmündigkeit war und erst durch Christus ihr die Sohnschaft vermittelt ist 41—7. Hieran schliesst sich in enger Gedankenverbindung 2) eine mehr praktisch gehaltene Vertheidigung der christlichen Freiheit 48—512: P. weist auf den Rückfall

der galat. Christen in den Dienst unvollkommener religiöser Anfänge hin 48—11, bittet sie zur evangelischen Freiheit wieder zurückzukehren mit Hinweis auf ihr früheres Liebesverhältniss zu ihm und dessen Störung durch die Judaisten 412—20, giebt eine auf praktische Zwecke berechnete Begründung der christlichen Freiheit vom Gesetz durch allegorische Deutung der Geschichte von den zwei Söhnen Abrahams 421—31, mahnt von neuem an der christlichen Freiheit festzuhalten mit Hinweis auf die schlimmen Folgen des Gegentheils 51—6 und spricht nochmals seine Klage über die Verführung der Galater, wie seinen Unwillen über die Verführten aus 57—12. Diese letzten Abschnitte bilden durch ihre paränetische Haltung den Uebergang zu dem nun IV. folgenden dritten Haupttheil, in welchem P. zum Erweis, dass seine Lehre von der christlichen Freiheit nicht sittliche Willkür begründet, sittliche Ermahnungen giebt, 513—610, nämlich 1) zuerst die allgemeine Mahnung, die durch Christus gewonnene Freiheit nicht zu missbrauchen, sondern durch die Liebe und den Wandel im Geiste eine Freiheit vom Gesetz zu bethätigen, welche zugleich die Erfüllung desselben einschliesst 513—26 und dann 2) besondere sittliche Ermahnungen 61—10. Endlich folgt V. der von P. eigenhändig geschriebene Schlussabschnitt 611—18, in dem P. die Hauptpunkte seiner Polemik gegen die Judaisten kurz zusammenfasst, und mit der Bitte, ihm keine weiteren Beschwerden zu machen, sowie mit christlichen Segenswünsche schliesst. Dass der Brief die Beantwortung eines berichtenden und fragenden Gemeindec Schreibens sei (Hofm.), hat weder ein directes Zeugniß im Briefe selbst (wie ganz anders IKor), noch wird es mittelbar durch einzelne Stellen (auch nicht 412) verrathen, noch ist es zum Verständniss des Ganges und der Beweisführung als Voraussetzung erforderlich.

3. Die Frage nach der Abfassungszeit des Briefs, von deren Bestimmung auch die des Abfassungsortes abhängt, ist sehr verschieden, ja zum Theil so entgegengesetzt beantwortet worden, dass Einige (Marcion bei Euseb. haeres. 42<sup>9</sup>, Michael, Baumg., Koppe, Schmidt, Keil, Mynst., Niemey., Paul., Ulrich Th. St. u. Kr. 1836<sup>448ff.</sup> ihn für den ersten, Andere (Schrader, Köhler) für den letzten der paul. Briefe gehalten haben. Entschieden abzuweisen sind aber zunächst die Ansichten, welche den Galaterbr. vor Act 18<sup>23</sup> geschrieben sein lassen, nämlich entweder schon vor dem Apostelkoncil (so Beza, Calvin, Keil, Niem., Paulus, Böttg., Ullr.) oder zwischen Act 16<sup>6</sup> und 18<sup>23</sup> (so Grot. zu 12 Baumg., Seml. zu Baumg. 895, Michael, Koppe, Storr, Borg., Schmidt, Mynst.,

Renan, Hausrath), wobei verschiedene Städte wie Antiochien, Troas (Mill.), Thessalonich (Michael.) als Abfassungsort genannt wurden. Von den für die erstere Annahme angeführten Gründen (deren Widerlegung gegen Keil und Böttg. bei Rückert, Magaz. I. 112ff.) könnte nur der eine in Betracht kommen, der von der Nichterwähnung des Aposteldecrets Act 15<sup>23</sup> hergenommen ist. Dieselbe ist aber, ohne dass hieraus mit den Anhängern der Baur'schen Schule die Ungeschichtlichkeit der Erzählung vom apostol. Concil und Decret zu folgern wäre, auch unter der Voraussetzung einer zeitlichen Priorität des Galaterbriefs vor dem Apostelconcil genügend zu erklären (vgl. die Anmerkung zu 25). Andererseits ist jene entgegengesetzte Annahme dadurch ausgeschlossen, dass die Gal 2<sup>1ff.</sup> erwähnte Reise des P. mit derjenigen zum Apostelconcil identisch ist (s. zu 21). Ausserdem beruht die Ansetzung der Abfassungszeit des Galaterbriefs vor dem Apostelconcil auf den beiden irrigen Voraussetzungen, 1) dass die Gründung der galat. Gemeinden schon auf der I. Missionsreise des Apostels stattgefunden habe, und 2) dass der Brief bald nach der Bekehrung der Leser verfasst sei, während diejenigen, welche den Brief zwischen Act 16<sup>6</sup> und 18<sup>23</sup> geschrieben glauben, nur theils von der ersten (so die Meisten) theils von der zweiten Voraussetzung (so Michaelis) ausgehen. Die Unrichtigkeit der ersten in ihren verschiedenen Modificationen ist bereits erwiesen (s. z. 1). Was aber die zweite betrifft, so ist sie nicht aus Gal 1<sup>6</sup> (*οὐτῶ ταχέως*) (zu begründen, vielmehr dadurch zu widerlegen, dass der Brief eine schon längere Entwicklung des Gemeindelebens und der judaist. Agitation voraussetzt, und dass nach Gal 4<sup>13</sup> bereits ein zweimaliges Wirken des P. in Galatien der Abfassung des Briefes vorausgegangen war (s. zu d. St. u. vgl. 18). Ist nun seine erste galat. Wirksamkeit nicht in die I. Missionsreise sondern in die Zeit von Act 16<sup>6</sup> zu setzen und demnach die zweite erst Act 18<sup>23</sup> zu finden, so kann erst nach diesem Zeitpunkt der Galaterbrief verfasst sein, und zwar wegen der inzwischen erneuerten judaist. Agitation nicht gar zu bald danach, also wohl nicht schon auf dem Wege des P. von Galatien nach Ephesus (was Hug und Rückert als möglich bezeichnen). — Andererseits steht die Abfassung des Briefs mit dem letzten persönlichen Auftreten des P. in Galatien noch in so engem Zusammenhange (vgl. § 1), dass sie von diesem nicht zu weit zeitlich getrennt werden darf. Mit Recht ist darum heutzutage fast ganz allgemein die früher vielfach verbreitete Annahme aufgegeben, dass der Galaterbrief erst in der römischen Gefangenschaft des P. geschrieben sei (so die

Unterschrift unter den Brief *ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης* in den Codd. B\*\* K L den beiden Syrischen und der kopt. Uebersetzung sowie jüngeren Handschriften, ferner Theodoret. praef. in Rom., Hieron., Euseb. v. Emesa, Euthal., Oekumen., Flac., Baron., Bull., Hunn., Salmas., Est., Calov., Hammond, Schrad. I. 215ff., Köhler, Abfassungsz. der epist. Schriften 125ff., von denen die beiden letzten den Galaterbr. als den spätesten, Theodoret als den frühesten der röm. Gefangenschaftsbrieфе betrachten; neuerdings nur Straatman, die Gemeinde von Rom 1878). Die Stellen, welche schon Hieronym. als Beweise einer damaligen Unfreiheit des P. gebraucht, 4<sup>20</sup>. 6<sup>11</sup> und besonders 6<sup>17</sup> lassen keineswegs darauf schliessen, 7<sup>10</sup> auf die Röm 15<sup>25</sup> genannte Collecte zu beziehen ist durch nichts angezeigt, und noch haltloser sind die übrigen für jene Ansicht angeführten Gründe (vgl. Schott, Erörterung § 63ff., 41ff., 116ff. Usteri 221ff.). Aber auch nicht einmal bis in den Aufenthalt des P. in Macedonien oder Korinth auf der III. Missionsreise (wie Stein in Röhr's Magazin X, 1. 1837 annimmt und Bleek für wahrscheinlich hält), oder Achaja (was de Wette für möglich erklärt) oder in die Zwischenzeit zwischen die Abfassung des I. und II. Korintherbr. oder des II. Korinther- und Römerbr. (Schaff, Komm.) ist die Abfassung des Galaterbr. vorzurücken. Die Verwandtschaft desselben mit dem Römerbr. (vgl. gegen diesen Beweisgrund Winer 11ff.) und die Ausbildung der in ihm enthaltenen Lehre von der Rechtfertigung für eine verhältnissmässig so späte Ansetzung der Abfassungszeit anzuführen (Bleek u. A.) ist unberechtigt, da das Wesentlichste der Rechtfertigungslehre des P. so sehr zu den Grundlagen seines Heidenewangeliums gehört, dass es schon frühe fixirt sein musste und in verschiedenen Zeiten eine verwandte Darstellung finden konnte (vgl. Mangold in Bleeks Einl. 3 A. 488). Vielmehr ist aus den angeführten Gründen die Abfassung des Briefes in den Beginn jenes 2—2<sup>1</sup>/<sub>2</sub>jährigen Aufenthaltes des P. in Ephesus zu verlegen, welcher auf den Besuch Galatiens auf seiner III. Missionsreise folgte, also in den Sommer oder Herbst des J. 55 oder wahrscheinlicher des J. 54 n. Chr. (nicht wie Meyer angiebt etwa 56. oder 57 vgl. Wendt, Einl. z. Apostelg. § 4). Mit der Annahme sowohl des Herbstes 54 als des Sommers oder Herbstes 55 würde die möglicherweise aus Gal 4<sup>10</sup> zu entnehmende Folgerung stimmen, dass zur Zeit der Abfassung des Briefes die galat. Gemeinden ein jüdisches Sabbathjahr feierten (s. z. d. St.), da ein solches in die Zeit vom Herbst 54 bis Herbst 55 fiel vgl. Wieseler, chronol. Synopse 204ff.

4. Die Aechtheit des Briefs ist zweifellos. Was die

äusseren Zeugnisse für ihn betrifft, so ist es wohl nicht richtig, dass die sogen. apost. Väter „noch keine nur einigermaßen sichere Spur“ enthalten (Meyer). Allerdings bei Barnabas 19. und Hermas, Simil. 9<sup>13</sup> finden sich nur ganz unsichere Anspielungen an den Galaterbrief, und nicht viel deutlichere bei Clemens Rom. (vgl. I Kor 1 an Gal 14 u. I Kor 2 an Gal 31) sowie in den Ignat. Briefen (Philad. 1 an Gal 11. u. Magnes. 8 an Gal 5<sup>ff.</sup>), eine ziemlich sichere aber bei Polycarp. (Philipp. 5: *εἰδότες οὖν ὅτι ὁ θεὸς οὐ μνηστρίζεται* an Gal 67, was kaum „eine ganz zufällige Gleichheit des Ausdrucks sein kann“ (Meyer). In den ächten Schriften des Justinus M. finden sich alttestamentliche Citate, die in der Art der Anführung (gegen das hebräische Original und die Uebersetzung der LXX) oder in der Verwendung sehr an Stellen des Galaterbriefts erinnern (vgl. dial. c. Tryph. Kp. 90 u. 96 mit Gal. 3<sup>10</sup> u. 13 und Apologie I, <sup>53</sup> mit Gal 4<sup>27</sup>). Eine nicht bloss wahrscheinliche (Meyer) sondern zweifellose Spur desselben enthält aber die gewiss mit Unrecht (auch von Meyer) zu Justins Schriften gerechnete aber denselben wohl ziemlich gleichzeitige *cohortatio ad graec.* (Kp. 5: *γίνεσθε ὡς ἐγὼ ὅτι καὶ γὰρ ἡμῶν ὡς ὑμεῖς — — ἐχθραὶ, ἔρεϊς, ζῆλος, ἐρίθειαι, θυμοί, τὰ ὅμοια τούτοις*, vgl. mit Gal 4<sup>12</sup> u. 5<sup>20</sup>). Ebenso finden sich deutliche Anspielungen bei Melito (an Gal 4<sup>sf.</sup> in oratio ad Anton. Caes. bei Cureton, spicil. Syr. 41<sup>ff.</sup>) und Athenagoras (an Gal 4<sup>9</sup> in legat. 16). Vielfach haben den Brief die Gnostiker benutzt, so Valentinus und seine Anhänger (nach Iren. haer. 3.3.5), sein Schüler Theodotus (eclog. 53 vgl. Gal 3<sup>19, 20</sup>), die Sekte der Ophiten (Hippol. Philos. 106—114), Tatian (Hieronym. comm. in Gal 6) und Marcion, letzterer, indem er ihn unter den paul. Briefen obenan stellte als principalem adversus Judaisum. Im Kanon des Muratori ist er genannt, in die Peschito aufgenommen. Namentlich citirt wird er von Irenaeus (haer. 7, 7.2.3, 16<sup>s</sup>) Clemens AL. (Strom. 3) Tertullian (adv. Marc. 5<sup>462</sup>) u. A. Immer ist auch bis in die neueste Zeit die paulinische Abfassung des Briefs allgemein, selbst von radikalen Kritikern des NT unbestritten geblieben mit vereinzelten Ausnahmen. Bruno Baur lässt zu dem Zwecke das in der Apostelgeschichte entworfene falsche Bild des Paulus durch ein gleich unrichtiges aber entgegengesetztes zu bekämpfen in den Jahrzehnten seit den letzten Jahren Hadrians bis zur ersten Hälfte der Regierung Marc. Aurels die sämtlichen paulinischen Briefe und auf dem Höhepunkte dieses Streites den Galaterbrief verfasst sein. (Kritik der paul. Briefe 1850. Christus u. die Caesaren 1877 <sup>372</sup>). Aber diese Meinung ist ebenso wie die damit verbundene Grundanschauung



vom Christenthum als einem Erzeugniss des römischen Stoicismus der Kaiserzeit ein ganz bodenloses Gebilde der Phantasie. Ebenso entbehrt alles Grundes die grösstentheils durch verkehrte Auffassung des Einzelnen gestützte Behauptung von Pierson (de bergrede etc. Amsterdam 1878<sup>99</sup>—110), der Galaterbrief enthalte höchstens vielleicht einige authentische Bestandtheile sei aber jedenfalls in seiner vorliegenden Form das Werk eines späteren übertrieben paulinischen Autors der sein Vergnügen gefunden habe in der karrikirenden Schilderung eines aus der Luft gefallenen Paulus und eines jede Vermittelung ausschliessenden Paulinismus. Vgl. gegen Pierson: Prins, de brief van P. aan de Galatiërs tegenover de bedenkingen van Dr. Pierson gehandhaafd. Leiden 1879. Eingehender noch hat Loman dem Galaterbrief wie den übrigen von Baur als ächt anerkannten Hauptbriefen des P. Aechtheit und Ursprung innerhalb des apostol. Zeitalters abgesprochen, (quaestiones Paulinae in th. tijdschrift 1882<sup>141ff.</sup>, <sup>302ff.</sup>, <sup>452ff.</sup>, <sup>533ff.</sup>). Aber die Begründung ist auch bei ihm eine ganz luftige. Vgl. gegen ihn: Scholten, Hist.-critische bijdragen, Leiden 1882. Indessen liegt diesen Anschauungen ein besonders bei Loman zum Ausdruck gekommener richtiger Gedanke zu Grunde, gegenüber der sonstigen neueren radikalen Kritik. Das ist die Erkenntniss, dass, wenn man mit der letzteren den Jesus der Synoptiker zu dem des vierten Ev. und den Paulus der paul. Hauptbriefe zu dem der Apostelgeschichte in ausschliessenden Gegensatz setzt, dann es wirklich völlig unmöglich wird, den ganz antijüdisch gedachten Paulus der Hauptbriefe zu dem ganz jüdisch gedachten Jesus der synopt. Evangelien in solche zeitliche Nähe zu bringen, wie es bei dem Festhalten an der Aechtheit dieser Briefe nöthig ist. Die zahlreichen Interpolationen, welche nach Weise (Beiträge zur Kritik d. Paulin. Briefe, herausg. v. Sulze 1867<sup>19ff.</sup>) der apostol. Text erfahren haben soll, beruhen lediglich auf subjectivistischer Stylkritik mit völliger Hinwegsetzung über die kritischen Zeugen.

---

## Πρὸς Γαλάτας \*).

## I. Zuschrift, Begrüssung und Eingang. Kap. 11—10.

11—5. Zuschrift und Begrüssung. Die sonst gewöhnliche Form derselben ist hier (ähnlich wie Röm 11—6) durch Zusätze erweitert, welche der Veranlassung des Briefes entsprechend dessen Grundgedanken im Voraus andeuten.

11. 2. Zuschrift. — 11\*\*). Ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ etc.). So lässt P. seine im strengsten Sinne apostolische Würde, weil sie von seinen Gegnern in Galatien zweifelhaft gemacht worden, mit bedachter Schärfe gleich an der Spitze seines Briefes hervortreten. ἀπ. nennt er sich in der brieflichen Zuschrift noch nicht in den Thessal.-Briefen, aber nach dem Angriff der galat. Judaisten auf seine Apostelwürde hier wie auch in allen späteren Briefen, mit Ausnahme der beiden an die ihm besonders treu ergebenden Philipper und an seinen Freund Philemon, und zwar dann stets in der höchsten und engsten, sonst nur noch auf die Zwölfe anwendbaren Bedeutung, welche hier durch die beigefügten positiven und negativen Bestimmungen ausdrücklich hervorgehoben wird. Denn mit οὐκ ἀπ. ἀνθρ. leugnet er, dass seine Apostelschaft von Menschen herrühre, und mit οὐδὲ δι' ἀνθρ., dass sie ihm durch einen Menschen vermittelt sei. Er hat sie also weder im Auftrage von Menschen (vgl. zu ἀπὸ Joh 7<sup>23</sup>. Winer 390), wie z. B. die ἀπίστολοι ἐκκλησιῶν II Kor 8<sup>23</sup>. Phl 2<sup>25</sup>, noch auch durch Vermittelung eines Menschen in der Art etwa, wie Barnabas und Silas im Namen Gottes und Christi, aber durch menschliche Vermittelung ἀπόστολοι waren Act 14<sup>4.14</sup>. I Th 2<sup>6</sup>. Wenn Meyer (und nach ihm Philippi) den Unterschied der causa remotior und causa medians geltend macht, so ist dies nicht genau, da es sich nicht um zwei Ursachen für den einen Akt der Berufung, sondern um die Autorisation des Amtes und die Berufung der Person handelt (vgl. Baumg.-Crus., Hofm.). Die Sinnverschiedenheit beider Präpositionen nicht streng aus einander zu halten (u. A. Usteri: P. wolle sagen, dass sein Amt in keiner Hinsicht auf menschlicher Autorität beruhe), ist um so willkürlicher, da die zwiefache Verneinung

\*) Dies die älteste und einfachste Ueberschrift nach NABK 17.

\*\*) Baljon will gegen die Bezeugung lesen: οὐχ ὑπ' ἀνθρ. — — καὶ ὑπὸ θεοῦ πατρός, ganz ohne Grund, da der überlieferte Text nach dem obigen vollkommen sinngemäss ist.

das zwiefache Verhältniss sehr bestimmt zerlegt, dieses zwiefache Verhältniss aber nicht durch den Wechsel des Numerus ausgedrückt sein kann (Koppe: „non hominum, ne cuiusquam quidem hominis“, vgl. Bengel, Seml., Mor., Rosenm.), was an sich nur eine matte Breitmachung des Gedankens wäre und auch, um verständlich zu sein, bestimmter (etwa durch Hinzusetzung von πολλῶν und ἑνός) bezeichnet sein musste, da sich sonst die Achtsamkeit der Leser nicht von der Verschiedenheit der Präpositionen abgezogen fühlen konnte. P. hat aber zum zweiten Male nicht wieder ἀνθρώπων geschrieben, sondern ἀνθρώπου, weil das hiezu in scharfem Gegensatze stehende gleich folgende Glied der positiven Bestimmungen im Singular steht. — ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς) Beides ist in reinem Gegensatze allein gegen δι' ἀνθρώπου gedacht. Unrichtig und nur Folge der ungenügenden Auffassung des zwischen ἀπό und διὰ bestehenden Verhältnisses ist die herrschende Meinung (auch Meyer's) θεοῦ πατρὸς stehe im sachlichen Gegensatze gegen ἀπὸ ἀνθρώπου und man müsse daher eigentlich ἀπὸ θεοῦ erwarten, mag man nun mit Berufung auf I Kor 19 eine populäre Gebrauchsweise des διὰ an Stelle von ἀπὸ annehmen (Meyer), oder ganz willkürlich behaupten, P. habe ursprünglich nur διὰ Ἰ. Χρ. schreiben wollen, dann aber ungenau (daher ohne ἀπὸ) κ. θεοῦ π. nachgebracht (Rückert). Derjenige, von (ἀπὸ) welchem P. die Autorisation seines Amtes hat, und derjenige, durch (διὰ) den er dazu unmittelbar berufen wurde, war beidemal Christus in seiner Einheit mit Gott. Aber P. sagt nur das Zweite, weil wohl daraus das Erste, aber nicht umgekehrt dieses aus jenem folgt, und weil die galat. Judaisten zunächst noch nicht gerade das Erstere, sondern nur das Zweite läugneten, also P. wohl einem Barnabas und Silas, aber nicht den Zwölfen gleichstellten. Dass Gott auch Christus genannt wird, ist wohl klimaktisch (vgl. Eph 55), aber erklärt wird diese Stellung nicht hieraus (Meyer), sondern daraus, dass die Berufung durch Chr. der für die wahre ἀποστολή entscheidende Punkt ist (Wiesel.). Zu δι' ἀνθρώπου bildet freilich schon διὰ Ἰ. Χρ. einen Gegensatz; denn Christus, der menschengewordene Gottessohn, war zwar als solcher im Stande seiner Entäusserung und Erniedrigung ἄνθρωπος (Röm 515. I Kor 1521) und als menschliche Erscheinung von anderen Menschen nicht specifisch verschieden (Phl 27. Gal 44. Röm 83); im Stande der Erhöhung aber, seitdem er nach seinem ganzen gottmenschlichen Wesen im Himmel ist (Eph 120ff. Phl 29. 320. 21), ist er, obwohl dem Vater untergeordnet I Kor 323. 113. 1528 al.), der göttlichen Majestät theilhaftig, in

welcher er vor der Menschwerdung gewesen war, und hat nach seiner ganzen Person zur Rechten Gottes göttliche Ehre und göttliche Herrschaft. Indessen, wie er auch in seiner Niedrigkeit nach P. Sohn Gottes war (Röm 5<sup>10</sup>. 8<sup>32</sup>), so hat er, auch nachdem er in Folge seiner Auferstehung in die Machtfülle seiner Gottessohnschaft eingesetzt ist (Röm 14), nicht völlig aufgehört Mensch zu sein: denn nach I Kor 15<sup>45, 47</sup> ist Chr. gerade durch die Verklärung seiner Leiblichkeit in der Auferstehung zum letzten Adam geworden. Vgl. Weiss, Bibl. Theol. § 79 a. Insofern gehört es also auch zur Vervollständigung des Gegensatzes gegen δι' ἀνθρώπου, wenn P. von Christus auf Gott als den in und mit dem Sohne wirkenden Vater zurückgeht (vgl. Hofmann). Christus ist der Vermittler der Apostelschaft des Paulus, insofern Christus das Organ war, durch welches ihn Gott berief; aber auch Gott, welcher doch die Causa principalis war, kann unter dem Verhältniss von διὰ gedacht werden (vgl. 47. Lachm.), insofern Christus οὐκ ἄνευ Θεοῦ πατρὸς, sondern vielmehr durch die Wirksamkeit Gottes, d. i. durch Vermittelung des göttlichen Willens, der dabei bestimmend einwirkte auf den Act der Berufung (vgl. I Kor 11. II Kor 11. Eph 11. Kol 11. ITim 11. IITim 11), ihn zu seinem Apostel machte. Vgl. Plat. Symp. 186 E.: διὰ τοῦ Θεοῦ τούτου κυβερνᾶται, auch Röm 11<sup>36</sup>: δι' αὐτοῦ τὰ πάντα. Winer 354f. — Mit Θεοῦ πατρὸς (welches zusammen die Natur eines Nom. Propr. hat, vgl. Phl. 2<sup>11</sup>. Eph 6<sup>23</sup>. IPT 12) ist nach dem Zusammenhange mit dem Vorangehenden und Folgenden (vgl. Röm 64) Gott als Vater Jesu Christi, nicht allgemein als Vater (de Wette, vgl. Hilgenf.), auch nicht als unser Vater (Paulus, Usteri, Wieseler) zu denken. — τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν kann nicht dazu dienen, bloss Gottes Allmacht hervorzuheben (Olsh.), oder Jesu Auferstehung gegen die Juden zu behaupten (Chrys.), oder seine göttliche Hoheit anzudeuten (Mt), oder Gott als Urheber der Erlösung zu bezeichnen (de Wette), oder an Jesus als Gottes Sohn und an Gott als unseren Vater Glauben zu erwecken (Wiesel.), oder dem Vertrauen auf eigene Gerechtigkeit zu begegnen (Luth.), was Alles dem bestimmten Zusammenhange mit ἀπόστολος nicht entspricht: andererseits kann der Zusatz nicht eine blosser Abweisung des Vorwurfs sein, dass P. Jesum nicht gesehen habe (Morus, Seml.), oder eine Geltendmachung seines Vorzugs, allein von dem erhöhten Christus berufen zu sein (Aug., Erasm., Beza), weil die Auferstehung Christi in der Form eines Prädikates Gottes, nicht Christi erwähnt wird. Sondern indem die Auferweckung Christi durch Gott zunächst als dasjenige genannt wird, wodurch dieser

seine Vaterliebe zum Sohne in der höchsten Weise erwiesen und ihn in die volle Sohnesstellung eingesetzt hat (Röm 14, vgl. Weiss, Bibl. Th. § 77, b. c.), kommt sie zugleich als Herstellung der Möglichkeit in Betracht, dass P. durch den auf-erstandenen Christus berufen werden konnte, nachdem er von ihm während seines irdischen Lebens nicht berufen war (IKor 15ff. vgl. auch Beyschlag in d. Stud. u. Krit. 1864 225). — Die ganze Selbstbezeichnung also, die zu Παῦλος hinzutritt, ist nur durch das Bewusstsein der vollen apostolischen Autorität getragen, gegensätzlich und geschichtlich beschreibend, was in anderen Briefen durch das einfache κλητὸς ἀπόστολος ausgedrückt wird.

12. Καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί) ἀδελφοί bezeichnet nichts weiter als Mitchristen, aber durch σὺν ἐμοὶ werden die hier Gemeinten in besondere Verbindung mit der Person des Ap. gesetzt (vgl. 23. Phl 42); die in meiner Gesellschaft befindlichen Mitchristen, was meistens richtig von seinen damaligen Reisegenossen und beziehungsweise Amtsgehülfen verstanden wird, wie denn P. auch viele andere Briefe zugleich im Namen amtlicher Gefährten schrieb IKor 11. IIKor 11. Phl 11. Kol 11. ITh 11. ITh 11). Statt ihre Namen zu nennen\*), welche den Galatern vielleicht, wenigstens zum Theil bekannt waren, etwa von seinem letzten Dortsein her (Act 1823) oder anderweitig, setzt er das nachdrückliche πάντες (welches übrigens keinesweges eine sehr grosse Zahl voraussetzt, gegen Erasm., Olsh. u. A.), bezeichnend, dass jene Brüder sämmtlich die nämlichen Lehren, Warnungen, Ermahnungen u. s. w. an die Galater gerichtet wissen wollen, wodurch der Eindruck des Briefs, zumal den Widersachern gegenüber, nur verstärkt werden konnte und daher gewiss auch sollte (vgl. schon Chrys. Theodoret. Hieron. Erasm. Luth. Calvin). Dabei bedarf es der Annahme nicht, man habe gegnerischer Seits die Meinung verbreitet, in der eigenen Umgebung des Ap. stimme Jemand nicht mit ihm in seiner Lehre überein (Wieseler); davon müssten sich wirkliche Andeutungen im Briefe finden. Andere dachten an alle Christen seines damaligen Aufenthaltsortes (Erasm., Estius, Grot., Colov., Schott u. A.). Aber dies ist gegen die Analogie aller übrigen neutestament. Briefe, von denen keiner zugleich im Namen einer Gemeinde abgefasst ist. Auch wäre es angemessener gewesen, dass P. entweder σὺν ἐμοὶ weggelassen

---

\*) was er ja gekonnt hätte, auch wenn der Brief ausnahmsweise eigenhändig von ihm geschrieben wäre (aber s. z. 611.). Diese gegen Hofm.

(vgl. IKor 16<sup>20</sup>) oder sich so ausgedrückt hätte, nicht dass die Gemeinde *σὺν αὐτῷ*, sondern dass Er *σὺν αὐτοῖς* wäre. Mit Beza an das Presbyterium der Gemeinde zu denken, ist willkürlich, da dieses die Leser nicht ohne Weiteres in *σὺν ἐμοὶ* erkennen konnten. — *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατ.*) also ein Circularschreiben, an die mehreren selbstständigen Gemeinden. Anders war das Gemeindeverhältniss in Achaja; s. z. IKor 12. IIKor 11. Dass aber P. kein Ehrenprädicat hinzufügt (wie *κλητοῖς ἀγίοις* oder auch nur *ἐν θεῷ πατρί* etc. I. II Th) ist Zeichen seines Unmuths (vgl. Chrys., Theophyl., Oecum., Grot., Winer, Credn., Olsh. (vgl. Rück.), Hilgenf., Wieseler, Philippi) vermöge dessen er auch hernach aller sonst ihm gangbaren vortheilhaften Bezeugung über die christliche Verfassung der Leser sich enthält, vielmehr 16 gleich mit Tadel anhebt. In keinem anderen Briefe, auch nicht in den beiden frühesten I u. II Th ist das so der Fall, daher die Berufung auf frühern und spätern „Brauch des Apostels“ (Hofm.) nicht genügt.

13—5. Begrüssung. — 13\*). *Θεοῦ πατρός*) bezieht sich hier nach dem Contexte auf die Christen, denen durch Christum die *υἱοθεσία* geworden. S. 4<sup>26ff.</sup> Röm 8<sup>15</sup>. — Uebrigens s. z. Röm 17.

14\*\*). Wie P. in der Zuschrift durch die Selbstbezeichnung als Apostel veranlasst war, gegenüber der judaist. Bestreitung seine apostolische Würde im eigentlichsten Sinne geltend zu machen, so führt ihn hier in der Begrüssung die Anwünschung von Gnade und Friede von Seiten Gottes und Christi dazu, im Gegensatze gegen die Gesetzesgerechtigkeit der Judaisten die von ihnen verkannte gottgewollte Abzweckung des Todes Christi auf Versöhnung und Herstellung des Kindesverhältnisses zu Gott wie auf sittliche Befreiung zu betonen. — *τοῦ δόντος ἑαυτὸν*) d. h. welcher sich selbst nicht vorenthalten (*ἐπέειπατο* Röm 8<sup>32</sup>), sondern preisgegeben

\*) Das ursprüngliche *ἡμῶν* nach *κυρίου* (B D F G K L Min. Verss. u. Vätt., Tisch., Treg., bei WH. in Kl. a. R.) wurde, da Röm 17. IKor 13 und sonst kein *ἡμῶν* nach *κυρίου* steht, theils ganz weggelassen (67\*\* u. a. Min. wen. Väter) theils hinter *πατρός*, wo es auch dort steht, gerückt (NAP 17<sup>2</sup> Handschr. der Vulg. Kopt. Vätt. WH. im T.) während Aeth. es beide Mal setzt.

\*\*) Für *περὶ* (Tisch., Treg. WH. a. R. nach AN\*DFG 37) und gegen *ὑπέρ* (Elz. nach B<sup>9</sup> 17. Pesch.) kann nicht die äussere Bezeugung entscheiden (Mey.) wohl aber der Umstand sprechen, dass in Verbindung mit *ἐμαρ.* niemals *περὶ* für *ὑπέρ*, dagegen IPt 318. Hbr 53 *ὑπέρ* als das in ähnlichem Zusammenhange gewöhnlichere für *περὶ* eingesetzt wurde und hier das *ὑπέρ* durch *δόντος ἑαυτὸν* nach ITim 26. Tit 214 gefordert erschien.

hat, nämlich getödtet zu werden \*), welche nähere Bestimmtheit dem christlichen Bewusstsein an sich und durch das hinzugefügte *περὶ τ. ἁμαρτ. ἡμ.* unzweifelhaft war. Vgl. Mt 20<sup>28</sup>. Eph 5<sup>25</sup>. Tit 2<sup>14</sup>. I Tim 2<sup>6</sup>. IMkk 6<sup>44</sup>. u. Wetst. z. St. — *περὶ τῶν ἁμαρτ. ἡμ.*) in Betreff unserer Sünden (Röm 8<sup>3</sup>), wegen u. S., nämlich um sie zu sühnen. S. Röm 3<sup>25ff</sup>. Gal 3<sup>12ff</sup>. *περὶ* ist im wesentlichen Sinne nicht verschieden von *ὑπέρ* (IPt 3<sup>18</sup>. Mt 26<sup>28</sup>. Hbr 10<sup>26</sup>. 13<sup>11</sup>. Xen. Mem. 1, 1<sup>17</sup>. Eur. Alc. 176. vgl. 701. Hom. Il. μ, 243. vgl. α, 444; s. Buttm. Ind. ad Mid. 188. Schaef. App. Dem. I. 190. Bremi ad Dem. Ol. 188. Goth.), und die Idee der Stellvertretung liegt nicht in der Bedeutung der Präposition, sondern in dem ganzen Sachverhältniss. Hom. Il. α, 444: *Φοίβω — εκατόμβην ῥέξαι ὑπὲρ Δαναῶν* (den Danaern zu Gute), *ὄφρ' ἱλασόμεσθ' ἀνάντα*. Uebrigens s. über *περὶ* und *ὑπέρ* vom Tode Jesu, welches letztere bei P. immer (nie *περὶ*) steht, wenn die Beziehung auf Personen ausgedrückt wird, z. IKor 1<sup>13</sup>. 15<sup>3</sup>. — *ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς* etc.) ist nicht etwa Ausführung des *περὶ τῶν ἁμ. ἡμ.*, sondern bezeichnet den weiteren Zweck, welchen jene Selbsthingabe Christi zur Sühnung unserer Sünden erreichen sollte: damit er uns befreite von dem gegenwärtigen bösen Weltalter. Unter dem *αἰὼν ἐνεστώς* versteht Meyer, weil nach ihm *ἐνεστώς* in der Profangrécitität und im NT immer „im Eintretensein befindlich“ heissen soll, die leidensvolle und höchst unsittliche, zunächst vor der Parusie hergehende Zeit, die P. bei seiner Vorstellung von der Nähe der Parusie als bereits angegangen gedacht habe, also dieselbe Zeit, die anderwärts im NT *καιρὸς ἔσχατος* (IPt 15), *ἔσχαται ἡμέραι* (Act 2<sup>17</sup>. II Tim 3<sup>1</sup>), *ἔσχατη ὥρα* I Joh 2<sup>18</sup> heisse und im Rabbinischen *גָּר* oder *הַיָּמִים* oder *אֶחָדֵי הַיָּמִים* Jes 22. Jer 23<sup>20</sup>. Mch 4<sup>1</sup>). Diese Erklärung ist aber ohne Zweifel unrichtig. Denn *αἰὼν*, das eine abgeschlossene Weltperiode bezeichnet, ist zur Benennung jener der Parusie vorangehenden Uebergangszeit nicht passend und auch nie gebraucht; die Wirkung des Versöhnungstodes Christi würde bei jener Auslegung hier eine durch den Zusammenhang nicht motivirte Beschränkung erhalten und die von Meyer angenommene Bedeutung von *ἐνεστώς* ist unerweislich. Da *ἐνιστάσθαι* intr. eintreten und drohend auftreten heisst, so bezeichnet das Part. Perf. das, was gleichviel vor kurzer oder langer Zeit eingetreten ist mit der in die Gegenwart hineinreichenden Folge, dass es noch besteht, daher das Gegen-

\*) Vgl. Clem. Cor 149: *τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν*. Beispiele aus Griechen zu *ἔδωκεν ἑαυτόν* s. b. Dissen ad Dem. de cor 348.

wärtige, seltener das, was sich als drohend angekündigt hat. In letzterem Sinne steht es im NT wohl IKor 7<sup>26</sup>. II Th 2<sup>2</sup>. Die erstere Bedeutung gegenwärtig hat es in der Profangréc. sehr häufig (z. B. Polyb. 1<sup>60</sup>. 75. 18<sup>38</sup>. Xenoph. Hell. 2, 1<sup>6</sup>. Jos. antiq. 16, 6<sup>2</sup> vgl. die Erklärung des Phavorinus: τὰ παρόντα), im NT. Röm 8<sup>38</sup>. IKor 3<sup>22</sup>. 7<sup>26</sup>. Hbr 9<sup>9</sup> und auch an dieser Stelle. Denn wie Röm 8<sup>38</sup> τὰ ἐνεστώτα dem τὸ μέλλοντα, so steht hier der αἰὼν ἐνεστώς offenbar gegenüber dem αἰὼν μέλλον Eph 1<sup>24</sup>. (Mt 12<sup>32</sup>. Hbr 6<sup>3</sup>), ist also dasselbe, was P. sonst ὁ αἰὼν οὗτος nennt Röm 12<sup>2</sup>. IKor 1<sup>20</sup>. 2<sup>6</sup>. 8. 3<sup>18</sup> oder ὁ νῦν καιρὸς Röm 8<sup>38</sup> oder ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου Eph 2<sup>2</sup> (vgl. ὁ νῦν αἰὼν ITim 6<sup>17</sup>. IITim 4<sup>10</sup>. Tit 2<sup>12</sup>). Dies gegenwärtige Weltalter reicht entsprechend der rabbinischen Unterscheidung des הַיָּהּ וְהַבְּרִיָּה und des הַבְּרִיָּה נֶאֱמָר als der vor- und nachmessianischen Weltperiode, wie sonst im NT (z. B. Mk 10<sup>30</sup>. Lk 20<sup>35</sup>), so auch bei P. bis zur Wiederkunft Christi, so aber, dass das durch Christi erste Erscheinung begründete Reich mit seinen Gliedern und Kräften innerlich jener Weltperiode nicht mehr angehört, die durch gottfeindliche Mächte beherrscht einen sündlichen Charakter hat, vgl. Röm 12<sup>2</sup>. IKor 2<sup>6</sup>. 3<sup>18</sup>. II Kor 4<sup>4</sup>. Eph 2<sup>2</sup>. So heisst der αἰὼν ἐν. auch hier πονηρός, nach der Stellung dieses Wortes mit starker Betonung, nicht sowohl in Bezug auf das sündliche Verhalten des κόσμος, als vielmehr in Bezug auf die sündlichen Einwirkungen jener den αἰὼν beherrschenden Mächte. Als böse in diesem Sinne ist das gegenwärtige Weltalter etwas, wovon uns Christus befreien wollte. Denn ἐξαιρεῖσθαι heisst hier nicht allgemein entnehmen (Hofm.), hinwegnehmen (Wiesel.) oder ausser Gemeinschaft setzen (Meyer), sondern wie meistens in den LXX und immer im NT (Act 7<sup>10</sup>. 34. 12<sup>11</sup>. 23<sup>27</sup>. 26<sup>17</sup>) aus einer Gewalt befreien. Als weiteren Zweck des Versöhnungstodes Christi bezeichnet also der Finalsatz unsere Befreiung aus der Gewalt, mit der uns das gegenwärtige Weltalter seinen bösen Einwirkungen unterwirft, mithin eine sittliche Wirkung, wie eine solche ebenso auch II Kor 5<sup>15</sup>. Eph 5<sup>26</sup>. Tit 2<sup>14</sup> hervorgehoben wird. So haben im Wesentlichen richtig fast alle Ausleger seit Chrysost. erklärt, während einige Neueren ganz gegen den Zusammenhang zunächst (de Wette, Meyer, Eadie) oder allein (B. Weiss, Bibl. Th. § 80. A. 7, Hofm.) an die Erlösung aus Unseligkeit, Strafe und Gefahr denken. — κατὰ τὸ θῆλημα etc. gehört nicht zu πονηροῦ (Mathias), was einen paradoxen Gedanken ergäbe, aber wohl auch nicht bloss zum Finalsatz (Usteri, Schott, Meyer, Hofm., Wörner), sondern in nächster Verbindung mit τοῦ δόντος zum ganzen Verse. Darauf führt



das  $\tau.$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$   $\kappa.$   $\pi\alpha\tau\epsilon\rho.$   $\eta\mu.$ , das hier wie Phl 4<sup>20</sup>. ITh 13. 3<sup>11.13</sup> wohl nicht zu erklären ist: unseres Gottes und Vaters (Ligthfoot, Hofm., Wörner), sondern nach Röm 17. IKor 13. IIKor 12: Gottes der auch unser Vater ist. Diese Näherbezeichnung Gottes giebt nicht die Liebe als Motiv des  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$  an (Meyer), sondern die Frucht seiner Verwirklichung durch das  $\tau\omicron\upsilon$   $\delta\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$  etc. — Der Zurückführung des ganzen hier genannten Werkes Christi auf den Heilswillen Gottes entspricht auch die folgende, nur ihm geltende Lobpreisung.

15. Eine solche Doxologie knüpft die apostolische Frömmigkeit auch sonst öfters an die Erwähnung der grossen göttlichen Heilthaten. Vgl. ITim 1<sup>17</sup>. Röm 9<sup>5</sup>. 11<sup>36</sup>. 16<sup>27</sup>. Eph 3<sup>21</sup>. Hier hat dazu gewiss der Gedanke mitgewirkt, dass die judaist. Beeinträchtigung der Bedeutung, welche dem Versöhnungstode Christi nach Gottes Willen zukommt, diesem die ihm gebührende Ehre raubt,  $\eta\delta\acute{o}\xi\alpha$ ) d. i. die für dieses  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$  ihm gebührende Ehre. Zuzudenken ist nicht  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  (Vulg., Hofm., Matthias), welches, wo keine Doxologie stattfindet, dabeisteht (Röm 1<sup>25</sup>. IPt 4<sup>11</sup>), sondern  $\acute{\epsilon}\tilde{\eta}$ . So auch in den häufigen Doxologien bei den apostol. Vätern z. B. Clem. Cor. I. 20. 38. 43. 45. 50. 58. Vgl. das gangbare  $\epsilon\tilde{\upsilon}\lambda\omicron\gamma\eta\gamma\acute{o}\varsigma$  sc.  $\acute{\epsilon}\tilde{\eta}$ , Röm 9<sup>5</sup>. Eph 1<sup>3</sup>. Uebrigens s. z. Eph 3<sup>21</sup>.

16—10. Eingang: P. spricht sein Befremden aus über den schnellen Abfall der Leser zu einem falschen Evangelium, dessen Verkündiger, wer sie auch seien, er verdammen muss, weil er nicht Menschengunst, sondern Gottes Wohlgefallen sucht. — 16\*). Diese Klage, über den Abfall der Leser von Gottes Gnade, tritt zu dem vorangehenden Lobpreis derselben in scharfen Gegensatz. Beides zusammen nimmt so gewissermassen die Stelle der Danksagung für die den Lesern zu Theil gewordenen göttlichen Segnungen ein, welche sonst, mit Ausnahme des vorwiegend persönlich-apologetischen IIKorintherbriefs in allen Gemeindebriefen des P. auf die Begrüssung als Eingang folgt. Ihr Fehlen und der plötzlich eintretende Ausdruck des Befremdens zeigt die tiefe schmerzliche Erregung des Ap. —  $\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\omega$ ) oft auch bei Griechischen Rednern im Sinne des Befremdens über etwas Tadelnswerthes. Dem. 3493. Sturz Lex. Xen. II. 511. Abresch. Diluc. Thuc. 309. Aus d. NT vgl. Mk 66. Joh 7<sup>21</sup>. IJoh 3<sup>13</sup>.  $\omicron\tilde{\upsilon}\tau\omega$

\*) Die Auslassung von  $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$  bei F\* G Tert. Cypr. Lucif. Victorin wie die Vertauschung mit  $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  bei 3. Min. Theodoret Orig. erklärt sich aus der alten unrichtigen Verbindung von  $\chi\rho$ . mit  $\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\sigma\alpha\nu\tau\omicron\varsigma$ .

ταχέως) so sehr schnell (über οὐτω vgl. z. 33), ist nicht relativ zu fassen (so bald), als Bezeichnung des kurzen Zeitraums zwischen dem Beginn des Abfalls und einem vorangehenden Zeitpunkt, mag man darunter die Bekehrung der Galater (Calv., Ust., Olsh., Meyer), oder den erfolgreichen letzten Besuch des P. bei ihnen (Beng., Flatt, Hilgenf., Wiesel, Wörn.), oder das Auftreten der Irrlehrer (Chrys., Oecum., Theophyl., Ellicot, de Wette) verstehen, sondern absolut (so rasch, so hastig), in Bezug auf die schnelle Entwicklung des Abfalls (Schott, Rück., Lightf., Hofm., Reithm., nach Holsten wahrscheinlicher). Gegen die erste Erklärung spricht, dass der Abfall desto befremdlicher ist, je längere Erfahrung ihm vorangeht (vgl. 34), gegen jede relative Fassung, dass ein terminus a quo nicht angedeutet ist, auch nicht, wie Meyer zu Gunsten der ersten Auffassung behauptet, in dem ἀπὸ τοῦ καλέσαντος, das lediglich durch die Erinnerung, wovon der Abfall erfolgt, dessen Verwerflichkeit charakterisirt. Im NT steht ταχέως immer ohne Angabe eines terminus a quo, daher mit Ausnahme der Stellen, an denen es in Verbindung mit einem futur. Begriff die zeitliche Beziehung zur Gegenwart einschliesst (I Kor 4 19. Phl 2 19. 24. II Tim 4 9), in absoluter Bedeutung (Lk 14 21. 16 6. Joh 11 31. II Th 2 2. I Tim 5 22); so auch hier um so mehr, da das Verb. μετατίθεσθε im Präsens die gegenwärtig noch fortdauernde Entwicklung des Abfalls bezeichnet. μετατίθεται, im Act versetzen, steht hier nicht passiv (Theod., Mopsv., Beza, Hofmann: sich abwendig machen lassen), mit Beziehung auf die Schuld der Irrlehrer, da diese näher angedeutet sein müsste, sondern in der gewöhnlichen medialen Bedeutung: seine Meinung ändern, andern Sinnes werden, und überh.: abfallen (mit εἰς App. Hisp. 17. Sir. 68, mit πρὸς Polyb. 26, 26). S. Wetst. z. St. Kypke II. 273. Ast ad Plat. de Leg. 497. Aus d. LXX. Schleussn. s. v. u. aus Philo: Loesn. 325. Dass in dem Worte eine Anspielung auf den Namen Galatia liege (Hieron., Berth.), ist leere Erfindung. — ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι X.) Zu ἀπὸ hinweg von, vgl. IIMkk 7 24 u. s. überh. Kühner II. 395, 1, 1, a. Nicht τοῦ καλέσαντος Χριστοῦ gehört zusammen, wie Syr., Hieron., Erasm. (in der Version, nicht in der Paraphr. u. d. Annot.), Luther, Calvin, Grot., Bengel, Morus u. Flatt haben, wogegen nicht mit Matthies u. Schott der Mangel des Artikels vor Χριστοῦ geltend zu machen ist (s. z. Röm 9 5 vgl. auch IPt 1 15), wohl aber, dass die Berufung bei P. (und überh. den Aposteln) so ständig als Gottes Werk erscheint (s. z. Röm 1 6 u. Weiss bibl. Theol. 356f.), dass nicht abweichend hiervon zu erklären ist. Daher ist τοῦ

καλέσ. auch nicht als Neutr. zu nehmen und auf das Evang. zu beziehen (Ewald), sondern ὁ καλέσας ist Gott, und Χριστοῦ gehört zu ἐν χάριτι: von dem, der euch auf Grund der Gnade Christi berufen hat. Das καλεῖν bezeichnet bei P. nicht bloss die Bestimmung zur messianischen σωτηρία (Meyer), sondern die Hinzufügung zur Mitgliedschaft der Christengemeinde (Weiss bibl. Theol. § 88) mit Gewährleistung der gegenwärtigen (I Th 2<sup>12</sup>. 47. Gal 5<sup>13</sup>. Eph 4<sup>4</sup>) und zukünftigen Güter (I Kor 1<sup>9</sup>) des Gottesreiches (I Th 2<sup>12</sup>). Diese Berufung vollzieht sich nach P. durch die Verkündigung des Evang. (II Th 2<sup>14</sup>. Eph 3<sup>6</sup>). Dem entspricht es, dass hier dem καλέσας ἐν χάριτι Χριστοῦ das ἕτερον εὐαγγέλιον der judaist. Irrlehre entgegengesetzt wird. Denn die χάρις Χριστοῦ ist so als dasjenige gedacht, dessen Verkündigung im rechten Evang. die Berufung vermittelt hat; näher ist sie nach 14. die von den sündigen Menschen unverdiente Huld Christi, nach welcher er sein Leben zu ihrer Versöhnung hingab. ἐν ist daher nicht für εἰς gesetzt (Vulg., Tert., Cypr., Ambros., Beza, Borger, Rück., Holsten), so dass vielmehr durch Redekürze ἐν, das Ergebniss der Richtung anzeigend, diese selbst mit einschliesse; (s. Winer § 50, 4). Dass wäre nur möglich, wenn χάρις hier Gnadenstand bedeutete, wogegen schon das Χριστοῦ entscheidet. Sondern ἐν ist entweder instrumental zu fassen, (Meyer): durch die (verkündigte) Gnade Christi oder wohl noch besser in der Bedeutung: auf Grund von (Wiesel.). Zur Artikellosigkeit von χάριτι s. Winer § 19, 2, b. — Zu beachten ist übrigens, wie die ganze Darstellung des Abfalls das Gott- und Heilswidrige desselben fühlbar macht. Vgl. schon Chrys. u. Theodoret. — εἰς ἕτερον εὐαγγ.) zu einem andersbeschaffenen Evang., als euch nämlich verkündigt wurde, da Gott euch berief. Vgl. II Kor 11<sup>4</sup>. Der Gegensatz beruht darauf, dass vorher die Berufung als ἐν χάριτι Χριστοῦ (nicht etwa durch's Gesetz) geschehen bezeichnet war, wodurch deutlich genug auf das spezifische Wesen des Paulinischen Evang. hingewiesen ist, wovon das Wesen der Judaist. Lehre, die gleichwohl die Galater ebenfalls als Evangelium, wofür es ausgegeben worden, hingenommen haben, doch so verschieden war (ἕτερον). Vgl. 18.

17 \*). Das eben gesagte εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον war ein paradoxer Ausdruck, da es doch nur Ein Evang. im wahren Sinne giebt; er scheint das Vorhandensein mehrerer

\*) Ohne Grund betrachtet Baljon δ οὐκ ἔστιν ἄλλο als sinnstörende Einfügung.

*εὐαγγέλια* vorauszusetzen, dient aber nur dazu, das irreleitende Treiben der Judaisten in's Licht zu stellen, und in diesem Sinne erklärt ihn nun der Ap. näher. — *ὁ οὐκ ἔστιν ἄλλο, εἰ μὴ* etc.) welches *ἕτερον εὐαγγέλιον*, zu dem ihr abfallet, nicht ein anderes ist, nicht ein zweites neben dem, mittelst dessen ihr berufen wurdet (*ἄλλο*, nicht wieder *ἕτερον*), ausser es giebt gewisse Leute, welche euch verwirren u. s. w. Das heisst: Dieses *ἕτερον εὐαγγέλιον* ist kein anderes neben jenem; nur giebt es gewisse Leute, welche euch verwirren, so dass also bloss in dieser Beziehung von einem *ἕτερον εὐαγγέλιον*, als wäre es ein *ἄλλο*, geredet werden kann. So im Wesentlichen auch Matthias, Wiesel., Hofm., Lightf., Eadie, Holst., Wörn. Man beachte, dass der Nachdruck zunächst auf *οὐκ* und dann auf *ἄλλο* liegt, so dass P., obgleich er vorher gesagt hat *εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον*, doch die Einheit des Evang. verwahrt, und das mit *ἕτερον εὐαγγ.* gemeinte nur als Verkehrung des Einen (des *εὐαγγ. τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ*) erscheinen lässt. So bleibt *εἰ μὴ* in seiner durchgängigen Bedeutung nisi (kein zweites Evang., wenn man nicht etwa ein solches in den bewussten Personen sehen will, die das eine wahre Evang. verderben) ohne dass auch mit Matthies eine Redekürze anzunehmen ist für: *εἰ μὴ ἄλλο ἐστὶ διὰ τοῦτο, ὅτι τινὲς εἰσὶν οἱ παρασσόντες* etc. \*); den beiden nachdrücklichen Worten *ἕτερον* und *ἄλλο* aber bleibt ihre Sinnverschiedenheit, so dass *ἄλλο* schlechthin ein anderes, d. i. ein ausserdem (ausser dem Einen Evang.) noch vorhandenes, *ἕτερον* aber ein andersartiges, verschiedenes ist (*ἕτερον καὶ ἀνόμοιον*, Plat. Conv. 186. B). Dem. 911. 7. Soph. Phil. 501. O. C. 1446. Xen. Anab. 6, 48 (und dazu Krüger) Sap. 75. Jdt 820. Aus dem NT vgl. bes. I Kor 128—10. 1540. II Kor 114. Act 412, auch I Kor 1421. Röm 723. Mk 1612. Lk 929. Vgl. auch den Ausdruck *ἕτερον παρὰ τι*, Stallb. ad Plat. Phaed. 71. A. Rep. 337 E. Unrichtig ist aber zu erklären: welches andersartige Evang. in nichts anderem besteht als — (Vömel ähnl. Calvin), dann müsste es heissen *εἰ μὴ τινες* ohne *εἰσὶν* oder *εἰ μὴ ὅτι εἰσὶν* (vgl. II Kor 1213). Das *ἄλλο* hat

\*) Fritzsche ad Mk 65 nimmt *εἰ μὴ* ironisch, und *τινὲς* in dem bekannten Sinne: Leute von Belang (s. z. Act 536 u. Herm. ad Viger 731): „nisi forte magni est facienda eorum auctoritas, qui etc.“ Aber der folgende Artikel macht diese Erklärung keineswegs nothwendig (s. nachher); ferner braucht Paulus in jenem Sinne nur das Neutr. (s. 26. 68. I Kor 37; endlich liebt er, gerade Irlehrer, Gegner u. s. w. mit *τινὲς*, d. i. quidam, quos nominare nolo (Herm. ad Viger 11), zu bezeichnen; s. I Kor 418. II Kor 31. Gal 212. I Kor 1512. I Tim 13.

seine durch das deutsche „als“ ausgedrückte gegensätzliche Beziehung zunächst offenbar zu dem durch *καλέσ. ἐν χάριτι Χρ.* bezeichneten und durch *ἕτερον εὐαγγ.* vorausgesetzten wahren Evang. Die früher gangbarste Erklärung (Pesch., Chrys., Oec., Theodoret., Erasm., Luther, Castal., Beza, Wolf, Beng., Morus, Koppe, Berger, Flatt, Usteri, de Wette, Hilgenf., Reithm.) knüpft *ὁ οὐκ ἔστιν ἄλλο* bloss an *εὐαγγέλιον* an\*), und nimmt meistens *εἰ μὴ* adversativ: „Neque tamen est ulla alia doctrina de Jesu Christo vera; sunt vero hominus etc.“, Koppe. Dagegen ist theils, dass *ἕτερον* vorher den Hauptnachdruck hatte, mithin ganz unbefugt von der Beziehung des folgenden Relativs ausgeschlossen wird, theils, dass sich P. logischer Weise mit *μὴ ὄντος ἄλλου* oder ähnlich hätte ausdrücken müssen, theils endlich, dass *εἰ μὴ* nie etwas Anderes heisst, als nisi, auch nicht in den Stellen wie 216. Mt 124 (s. z. d. St.), Lk 426. IKor 717 u. Apok. 94. 2127. Vgl. Hom. Od. μ., 325f.: *οὐδέ τις ἄλλος γίγνεται ἔπειτ' ἀνέμων, εἰ μὴ Εὐρός τε Νότος τε*, u. d. Stellen b. Poppo ad Thuc. III. 1. 216. Andere, wie Grot. (nicht Calvin u. Calov.), Homberg, Winer, Rück., Olsh. beziehen *ὁ* auf den ganzen Inhalt von *ὅτι οὕτω ταχέως — εὐαγγέλιον*: „quod quidem (sc. vos deficere a Christo) non est aliud, nisi etc. damit hat es keine andere Bewandniss als“. Winer. Aber so ginge die pikante Beziehung, in welcher *ὁ οὐκ ἔστιν ἄλλο* zu *ἕτερον* steht, verloren, und es bliebe unerklärt, warum die Nähererklärung des deficere a Christo gerade in einer so nachdrücklichen Form, und nicht durch das einfache *γάρ* oder ähnlich, angeknüpft sein sollte. Schott endlich (so auch Corn. a Lap.) betrachtet *ὁ οὐκ ἔστιν ἄλλο* als Parenthese, und lässt *εἰ μὴ τινες* etc. von *θανυμάζω* etc. abhängen, so dass das mit *θανυμάζω* etc. Ausgedrückte durch *εἰ μὴ τινες* etc. „limitibus circumscribatur proferenda defectionis causa, qua perpendenda illud *θανυμάζειν* vel minuatur vel tollatur“. Unrichtig, da P. logischer Weise geschrieben haben müsste: *ἐθανυμάζον ἄν — — εἰ μὴ τινες ἦσαν*; und wie willkürlich gekünstelt wird so das *ὁ οὐκ ἔστιν ἄλλο* beseitigt und gleichsam verloren gegeben, und dennoch dem *ὁ* seine Beziehung auf das nachdrückliche *ἕτερον* genommen! — *οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς*) Das Partic. mit Artikel bezeichnet die *τινές* als diejenigen, denen das *ταράσσειν* der Galater charakteristisch ist, als die sich damit abgebenden, damit umgehenden Leute. Vgl. das sehr gewöhnliche *εἰσὶν οἱ λέγοντες*; auch

\*) So schon die Marcioniten, welche aus u. St. bewiesen, es gebe kein anderes Evang. als das ihrige! S. Chrys. z. u. St. — Hilgenf. wieder so ZwTh 1863 307.

Lk 18<sup>9</sup>. Kol 2<sup>8</sup>. S. überh. Winer § 18, 3. Krüger § 50, 4, 3. Fritzsche Quaest. Luk. 18. Dissen ad Dem. de cor. 238. Zu *ταράσσειν*, vom Verwirren des Glaubens und der Grundsätze; vgl. hier und 5<sup>10</sup> besonders Act 15<sup>24</sup>. JSir 28<sup>9</sup>. — *καὶ θέλοντες μεταστρέψαι*) „re ipsa non poterant, volebant tamen obnixe“. Bengel: „volunt —, sed non valent,“ Hieron. Hingegen das *ταράσσειν* der Galater geschah wirklich. — Der Artikel vor *ταρ.* bezieht sich auch mit auf *θέλοντες*. S. Seidl. ad Eur. El. 429. Fritzsche ad Matth. 52. Kühner ad Xen. Mem. 1, 119. — *μεταστρέψαι*: umkehren, d. h. so verändern, dass es eine ganz entgegengesetzte Beschaffenheit bekommt. Vgl. LXX I Sam 10<sup>9</sup>. JSir 11<sup>31</sup>. Hom. Il. o, 203, Dem. 1032. 1. — *τὸ εὐαγγ. τοῦ Χ.*) S. überh. z. Mk 11. Der Genit. ist hier nicht auctoris, sondern, das spezifische Characteristicum des einzigen Evang. den Verwirren gegenüber ausdrückend, Genit. objecti (von Christo), was aus 1<sup>6</sup>. erhellt, wo *ἐν χάριτι Χριστοῦ* den Inhalt des Evang. andeutet.

18<sup>\*</sup>). *Ἀλλὰ* nicht sondern, als Gegensatz gegen *οὐκ ἔστιν ἄλλο* (Hofm.), welches ja bereits durch *εἰ μὴ* etc. seine ganze Erledigung gefunden hat. Es ist vielmehr das dem *τινὲς εἰσιν οἱ ταράσσοντες* etc. nachdrücklich die Stirn bietende aber. „Es giebt Manche u. s. w.; doch wer es auch sei, der so verfährt, er soll verflucht sein!“ Dieses vom Ap. abgegebene Flucherkenntniss über die Gegner ist indirect, aber weil durch einen Schluss a majori ad minus vermittelt, desto nachdrücklicher. — *καὶ ἐάν*) gehört zusammen: sogar in dem Falle wenn. S. Herm. ad Viger. 882. Hartung Partikell. I. 140f. — *ἡμεῖς*) geht zunächst und hauptsächlich auf den Ap. selbst, aber die *σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί* 12. sind mit eingeschlossen. Schon mit auf die Genossen der Ap. bei der galat. Gemeindegründung zu beziehen (Hofm.) greift vor; denn auf diese führt den Leser erst das nachherige *εὐηγγελισάμεθα*.

\*) Zu lesen ist der Conj. Praes. *εὐαγγελίζεται* (BDFGH 17. Elz., Lehm., Tisch. VII. Treg., Zim. unterstützt auch durch das Schreibversehen *εὐαγγελίζεται* bei KP und einigen Min.) und nicht der Conj. Aor. *εὐαγγελίσθηται* (NA Tisch. VIII. WH.), was wohl durch *εὐηγγελισάμεθα* veranlasst ist. — Das bei *NAAD<sup>o</sup>KLP* Ital., Pesch., Heracl., Vulg., Copt., Elz., Lehm., Tisch. VII. Treg., WH. i. Kl. auf *εὐαγγελίζεται* folgende *ὑμῖν* ist aus *εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν* früh eingekommen, dann durch Conformation mit *ὑμᾶς εὐαγγελίζεται* 19. vorangestellt (BH) oder in *ὑμᾶς* verwandelt (D\*) oder beides zugleich (bei 2 Vätt.) während das gänzliche Fehlen eines Objekts (bei *N<sup>o</sup>FG* Boern. lat. mehreren Vätt. Tisch. VIII. Zim.) sich durch die sachliche Unangemessenheit eines solchen und die Unsicherheit seiner Form und Stellung als ursprünglich erweist.

— ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ) gehört zusammen: ein Engel οὐρανόνθεν καταβάς (Hom. II. λ, 184). Vgl. ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ Mt 22<sup>30</sup>. Verwirft P. die eigene und die Engel-Autorität, also selbst die gesetzte übermenschliche Instanz (vgl. I Kor 13<sup>1</sup>) für den angenommenen Fall als verflucht\*), so ist jeder ohne Ausnahme (vgl. ὅστις ἐὰν ᾗ 5<sup>10</sup>) demselben Fluche in demselben Falle unterworfen. Die Gewissheit, dass kein anderes Evang., als das vom Ap. den Lesern verkündigte, das wahre sei, kann nicht entschiedener bekräftigt werden. — παρ' ὃ εὐηγγελισ. ὑμῖν Dies ὃ, welches nicht durch εὐαγγέλιον zu erklären ist (Schott, Flatt, Hofm.) ist einfach was, nämlich, wie der Context ergibt, als Inhalt des Evang.: über das hinaus, was wir u. s. w. (Bernhardy<sup>259</sup>). Dies kann an sich sowohl praeterquam bedeuten (Vulg., Chrys., Oecum., Theophyl., Erasm., Beza, Calov., Rambach, Reithm. die älteren Protestanten z. Th. in dogmat. Interesse zur Bestreitung der kath. Tradition s. Calov. u. Est.), als auch contra (so Theodoret. u. die älteren Katholiken zum Schutz der Tradition, Grot. u. V. auch Winer, Rück., Usteri, Matthies, Schott, B. Crus., de Wette, Wieseler, Hofm.) S. für Beides Matthiae<sup>1381</sup>. Winer § 49, g. Hier führt aber der Zusammenhang (16: ἔτερον εὐαγγ.) auf den letzteren Sinn, den der specifischen Verschiedenheit. Vgl. Röm 16<sup>17</sup>. — εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν) nämlich ich und meine damaligen Begleiter, bei eurer Bekehrung (vgl. παρελάβετε 19). Der Nachdruck aber liegt auf παρ. — ἀνάθεμα ἔστω) so soll er ein dem göttlichen Zorne und dem ewigen Verderben Verfallener sein! כִּנְיָ, dasselbe was κατάρα und ἐπικατάρατος 3<sup>13</sup>: s. z. Röm 9<sup>3</sup>). Gegentheil: 6<sup>16</sup>. An den später in der Kirche (Suicer. Thes. 1<sup>270</sup>) mit ἀνάθεμα ausgedrückten Begriff der Excommunication zu denken (Grot., Seml., Rosenm., B. Crus., Klostermann, Probleme i. Aposteltexte<sup>233</sup>), ist gegen den Gebrauch des NT (Röm 9<sup>3</sup>. I Kor 12<sup>3</sup>. 16<sup>22</sup>) und hier noch deshalb verkehrt, weil ja im Vordersatze auch ein falsch lehrender Engel gesetzt ist. Vgl. vielmehr 5<sup>10</sup>: βασιτάσει τὸ κῆριμα, II Th 1<sup>9</sup>. S. überh. die gründlich treffende Erörterung von Wieseler<sup>35ff</sup>. Bemerke noch in der präceptiven, nicht etwa bloss anwünschenden Form den Ausdruck der apostolischen ἐξουσία. Er soll sein.

19. Denselben Fluch wiederholt P. mit Hinweisung auf eine schon früher geschehene Aussprechung desselben zum Erweise, dass sein scharfes Wort keine Uebereilung war-

\*) Vgl. Ignat. ad Smyrn. 6, wo auch von den Engeln gesagt wird: ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κακένοις κρίσις ἐστίν,

(Beng.: deliberate loquitur) und zur Mehrung des feierlichen Ernstes. — *ὡς προειρήκαμεν*) wird von den meisten Aelteren, auch Flatt, Winer, Matthies, Neand. auf 1s. bezogen. Aber so würde P. bloss geschrieben haben *ὡς ειρήκαμεν, πάλιν λέγω*, oder überhaupt nur *πάλιν ἐρῶ* wie Phl 4s. Das Compos. *προειρήκαμεν* (52i. II Kor 7s. 13s. I Th 4s) und *καὶ ἄρτι* weisen nothwendig auf eine frühere Zeit, im Gegensatz der Jetztzeit. Richtig daher Pesch., Hieron. (Augustin unentschieden) u. d. meisten Neueren, es gehe auf die Anwesenheit des Ap. bei den Galat., wo er denselben Fluch ausgesprochen habe; vgl. 5s. Doch ist die zweite, nicht schon die erste Anwesenheit (Hofm.) zu denken, da der Ausspruch in der Form des Fluchs nicht eine nur prophylaktische Tendenz, sondern bereits ein vorgerücktes Studium der Gefahr verräth. — *καὶ ἄρτι πάλιν λέγω*) Nachsatz: so sage ich auch jetzt (im gegenwärtigen Moment) wiederum; so dass also *πάλιν* auf die Zeit zurücksieht, welcher jenes *προ* galt. Rückert's Construction, nach der *ὡς—λέγω* zusammen Protasis sein und der eigentliche Nachsatz: so ist es in der That, vor *εἴ τις* fehlen soll, ist ganz unnatürlich. — *εἴ τις ὑμᾶς* etc.) Darin, dass P. hier nicht wieder, wie 1s, *ἐάν* mit Conj., sondern das positive *εἰ* setzt, findet Meyer (und nach ihm Phil. u. A.) eine Klimax des Ausdrucks, aber wohl mit Unrecht, da dort das stärkere *καὶ ἐάν* stand. Im Gegentheil ist die Androhung des Fluches in 1s. dem Ausdruck nach schärfer als die in 1s. ganz begreiflicher Weise, weil sich jene auf die gegenwärtige Verschärfung der judaist. Agitation, diese, jetzt nur wiederholte, ursprünglich auf eine frühere unentwickeltere Phase derselben bezieht. Nur die Wiederholung des früheren Ausdrucks enthält an sich Verschärfung. — Ueber *εὐαγγελίζεσθαι* mit Accus. \*), welches bei P. nur hier vorkommt, s. Lobeck ad Phryn. 28s. — *παρελάβετε*) oft von dem, was man durch Belehrung bekommt. S. Kypke II. 222. Es kann aber sowohl annehmen (Activität) bezeichnen, wie IKor 15i. Joh 11i. Phl 4s, als empfangen (Passivität), wie 112. I Th 213. IKor 15s al. Letzteres hier, als Parallele von *εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν* 1s.

110.\*\*) Nicht der zwiefach ausgesprochene Fluch über-

\*) Die Absichtlichkeit, welche Bengel in dem Wechsel von *ὑμῖν* 1s. und *ὑμᾶς* 1s. findet: „*evangelio aliquem instruere convenit insultationi falsorum doctorum*“, ist grundlos: denn eben so vermessen konnten sie auch sagen: *evangelium praedicavimus vobis!* Der Wechsel ist zufällig.

\*\*) Das *γάρ* nach *εἰ* bei D<sup>b</sup>eKLP Elz., Tisch. VII. ist nach ent-



Haupt ist es, wofür P. begründenden Aufschluss giebt (Meyer), sondern dies, dass er den früher unbestimmter gedachten Fluch jetzt mit Beziehung auf bestimmte Personen wiederholt (vgl. Hofm.). In dieser scheinbar rigoristischen Weise würde er nicht verfahren, wenn er gegenwärtig damit umginge, Menschen für sich zu stimmen, und nicht Gott. Nach dieser Auffassung ist das γὰρ in seiner gewöhnlichen begründenden Bedeutung so passend, dass die Vermuthung Zimmer's (G. u. A. 70ff.) unmotivirt erscheint, γὰρ diene hier dazu, die Frage zu verstärken und weise auf Verläumdungen von Seiten der Irrelehrer zurück: „gewinne ich denn jetzt (wie man mir schuld giebt) Menschen für mich?“ — ἄρτι) hat den Hauptnachdruck und ist nicht, wie früher gewöhnlich (so auch Wieseler) in weiterem Begriffe von des Ap. christlicher Zeit überhaupt zu fassen, sondern (so Beng., de Wette, Ellicot, Hofm., Eadie, Wörner, Phil.) von dem jetzigen Moment. Denn es entspricht dem in letzterer Bedeutung gebrauchten ἄρτι 1s. und im klass. Griechisch, wie im NT vertritt ἄρτι nie das weitere νῦν, wird daher auch nie, wie dieses (2s. II Kor 5<sup>26</sup>) bei P. von der Bekehrung an datirt, auch nicht I Kor 13<sup>12</sup>, sondern lässt aus dem allgemeineren Umfang des νῦν gerade den gegenwärtigen Moment hervortreten (wie in dem klass. νῦν ἄρτι Plato Polit. 291. B. al.). Eben jetzt, will P. sagen, da er durch die judaist. Zerstörung des wahren Evang. zu diesem Schreiben veranlasst wird, könne er nicht durch höfliche Rede seine Gegner zu begütigen und überhaupt nicht Menschen, sondern nur Gott zu gewinnen suchen. — ἀνθρώπους) ist zwar (was Meyer läugnet) in besonderer Beziehung auf die Gegner gedacht (Hofm.), aber doch allgemein ausgedrückt. Die Kategorie wird vereint, auf welche es abgesehen sei, wobei das gegnerische ἀνθρώπ. keines Artikels bedurfte (Stallb. ad Plat. Rep. 616. 13. Saupp. ad Xen. Mem. 1, 414). — πείθω) persuadeo, es mag durch Worte oder sonst wie geschehen. Eine andere Bedeutung hat das Wort nie, aber die nähere Sinnbestimmung ergibt sich aus dem Contexte. Hier, wo das Abstossende des vorherigen Fluchs Aufschluss empfangen soll und ζητῶ ἀρᾶσαι parallel ist, auch das ἡ τὸν θεόν in den Begriff von πείθω passen muss, bezeichnet es, wie oft auch bei Classikern (Nägelsb. z. Pias 1100): für sich gewinnen, begütigen und sich zum Freunde machen (Act 12<sup>20</sup> und dazu Kypke). Vgl. insonders zu πείθειν θεόν Pind. Ol. 2<sup>144</sup>. Plat. Pol. 3<sup>390</sup>. E. 2<sup>364</sup>. C.

scheidenden Zeugen (NABD\*FG 17. 67\*\*) fortzulassen, es ist eingefügt zur Herstellung der Verbindung, aber sachlich unrichtig.

Eur. Med. 964, auch die Stellen aus Joseph. b. Krebs. Das Praesens endlich drückt aus: ich gehe damit um, lasse es mein Geschäft sein. S. Bernhardt<sup>370</sup>. Im Wesentlichen stimmen mit unserer Fassung von *πειθω* Chrys., Theophyl., Beng. u. M. auch Flatt, Win., Rück., Ust., Matthies, Schott, Olsh., B. Crus., de W., Ew. (welcher jedoch die durch nichts begränzte Beziehung von ἡ τὸν θεόν auf den Gerichtstag beschränkt), Wiesel, Hofm., Reithm., Lightf. Hilgenf. im Galbr. u. Einl. i. NT<sup>253</sup>. A. 1. Wörn. Phil. Die abweichenden Erklärungen, wie: „humana suadeo oder doceo, an divina“ (Erasm., Luth., Bez., Vatabl., Gomar., Cram., Michael.), oder „suadeone secundum homines an secundum deum“, so dass nicht der Inhalt, sondern die Intention ausgedrückt werde (Calvin), oder: „suadeone vobis, ut hominibus credatis an ut Deo“ (Piscat., Pareus, Calixt, so im Wesentlichen wieder Holsten I. 332ff. II. 67. 139: „bringe ich zur Stunde Menschen zur Glaubensüberzeugung oder Gott, eine Lehre von Menschen oder eine Offenbarung von Gott“; früher auch Hilgenf. ZwTh 1860<sup>215</sup>), sind wortwidrig, da *πειθεῖν τινα* immer persuadere alicui heisst, und nicht mit *πειθεῖν τι* (Act 19s. 28<sup>23</sup>) zu identificiren ist, so dass der persönliche Accus. unter den Gesichtspunkt der Sache träte. — ἡ τὸν θεόν dieser zweite Theil der Frage erwartet eine bejahende Antwort, wie der erste eine verneinende. Gott sucht P. zu gewinnen durch seine gegenwärtige energische Vertheidigung des Evang.: daher kann er dessen Zerstörer nicht schonen. — ἡ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; εἰ ἐτι ἀνθρώποις ἡρεσκον etc.) Auf die Frage: oder bemühe ich mich, Menschen zu Gefallen zu leben? welche im Verhältniss zum Vorigen nicht tautologisch, sondern allgemeiner ist, giebt das Folgende die verneinende Antwort: wenn ich noch Menschen zu Gefallen lebte, so wäre ich Christi Diener nicht. ἀρέσκειν bedeutet sowohl gefallen, das Wohlgefallen Jemandes besitzen, als auch Jemandem zu Gefallen leben, sich so verhalten, wie man es zur Erlangung von Jemandes Wohlgefallen dienlich weiss. Dasselbe Wort nun bei ἀρέσκειν in der ersten, bei ἡρεσκον in der zweiten Bedeutung zu fassen (Rück., Ust., Schott, Baumg.-Cr.), geht nicht an, da durch dieses das erstere aufgenommen wird. Ebenso wenig aber darf man beide Mal die erste Bedeutung annehmen, wie Meyer mit Winer (dem er fälschlich die entgegengesetzte Ansicht zuschreibt), Fritzsche, de W., Eadie, Wörn. Phil. thut. Denn abgesehen davon, dass ἀρέσκειν bei P. sonst sicher meistens (Röm 15 1. 2. 3. 16<sup>33</sup>. ITh 24. 41) und wahrscheinlich immer in der zweiten Bedeutung steht (vgl. auch ἀνθρωπάρεσκος Eph 6s) ist hier nur

diese im Bedingungssatze anwendbar. Worauf Meyer verweist, des Herrn Wort (Mt 6<sup>24</sup>), Wehe (Lk 6<sup>26</sup>) und Vorgang (Joh 6<sup>41</sup>), sowie des P. Bewusstsein, ein Gegenstand menschlichen Hasses zu sein (I Th 2<sup>4ff.</sup>), und darin ein Zeichen des Knechtes Gottes sehen zu dürfen (II Kor 6<sup>4ff.</sup> 11<sup>2ff.</sup> I Kor 4<sup>9</sup>), das Alles kann P. berechtigen zu läugnen, dass er allen Menschen, nicht aber, dass er überhaupt irgend welchen Menschen gefalle. Man wird daher ἀρέσκειν beide Mal in der Bedeutung „zu Gefallen leben“ nehmen müssen. Dann ist der Wechsel von ζητῶ ἀρέσκειν und dem einfachen ἡρέσκον freilich nicht durch einen von Meyer angenommenen Fortschritt vom Versuch zum Ergebniss, aber ganz genügend durch das Bestreben motivirt, die Schwerfälligkeit des Ausdrucks zu vermeiden, die durch Wiederholung des ζητεῖν entstanden wäre. Wenn aber P. sich jede Menschengefälligkeit abspricht, so ist diese, da der Ton, welcher auf dem zweifachen ἀνθρώποις und dann auf Χριστοῦ liegt, nicht jede Cautele als un-gehörig erscheinen lässt (Meyer), sondern eine solche nahe legt, als ausschliessliche, allein um der Menschengunst willen erstrebte gemeint. Nur so stehen diese Worte nicht im Widerspruch mit I Kor 9<sup>1ff.</sup> 10<sup>32</sup>, wonach P. für die Zwecke des Gottesreiches Menschen durch Anbequemung zu Gefallen lebte. ἔτι ist chronologisch dem ἄρτι entsprechend, eben daher aber nicht von der Bekehrung des P. (Wiesel.) oder vom Kreuzestode Christi (Holsten) zu datiren, sondern wie jenes auf den gegenwärtigen Moment zu beziehen in dem Sinne: noch jetzt nach allen den bis in die Gegenwart reichenden Bestrebungen das von mir verkündete Evang. von Christus zu verkehren. Nach de Wette soll ἄρτι nichts weiter sagen, als dass, wenn das Eine sei, das Andere nicht mehr sein könne. — Χριστοῦ δοῦλος) nicht in histor. Sinne: so wäre ich jetzt kein Apostel, sondern Jude, Pharisäer u. Christenverfolger geblieben (Chrys. u. die Aelteren, auch Koppe, Rosenm., Flatt, Paul., Schott, Rück.) sondern nach seinem ethischen Wesen (Erasm., Grot., Beng., Seml., Zach., Baumg.-Cr., de W. und alle neuesten Exegeten): so schliesse meine Menschengefälligkeit den Charakter eines Christusdieners aus und ich wäre ein solcher nicht.

## II. Erster Haupttheil: Beweis, dass Paulus sein Evangelium nicht von Menschen empfangen hat. 111—224.

111. 12. Angabe des Themas. — 111\*). Nach-

---

\*) Zwischen γάρ (N<sup>8</sup>BD\*FG 17. It.; Lchm., Treg., WH) und δέ

dem bereits 18—10. dieses Thema vorbereitet war, wird es nun zur weitem Besprechung förmlich angekündigt. Und nach dem affectvollen Erguss 16—10. sammelt sich die Rede gelassen und ruhig. Daher auch jetzt erst die Anrede *ἀδελφοί*. — *γνωρίζω γὰρ ὑμῖν* das *γὰρ* (s. d. krit. Anm.) bezieht sich nicht über 1 10. als blosse Einschaltung hinweg nur auf 19. (Zimmer), wogegen die deutliche Beziehung von *ἀνθρώπων* 1 11. auf *ἀνθρώποις* 1 10. spricht, sondern auf den Inhalt von 18—10.: ich bin durch meine Verpflichtung als Christi Diener, nicht der Menschen sondern Gottes Gunst zu suchen, veranlasst jeden mit dem Fluch zu belegen, dessen Verkündigung der Meinigen entgegen ist: denn ich thue euch zu wissen, dass die letztere nicht menschlicher Art ist (*δέ* wäre mit Meyer metabatisch zu fassen: um nun näher auf meinen Gegenstand einzugehen). In dieser Ankündigung liegt etwas Feierliches (vgl. IKor 15 1. IIKor 8 1. IKor 12 3), welches dadurch, dass die Sache dem Leser schon bekannt sein musste, nur erhöht wird, ohne dass sich der Sinn von *γνωρίζω* ändert, welches hier so wenig wie IKor 15 1 *monere vos volo* u. dergl. (Morus, Rosenm. u. M.) heisst. — *τὸ εὐαγγέλιον*. — — *ὅτι* Attraction, Winer § 608; 665. — *τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ* welches von mir verkündigt worden ist, bei euch und bei Andern (vgl. *ὁ κηρύσσω* 22), nicht bloss auf der Leser Bekehrung zu beschränken. — *κατὰ ἀνθρώπων* kann nicht die Weise der Verkündigung, so dass wieder *εὐαγγελισθὲν* zu denken wäre (Hofm.) bezeichnen. Nothwendig zu *οὐκ ἔστι* gehörig, ist es die verneinte Modalität des von P. gepredigten Evang. selbst, giebt aber nicht den Ursprung an (Augustin, Corn. a Lap., Estius, Calov., Wolf u. M.), welchen *κατά* an sich nie ausdrückt (Fritzsche ad Matth. 3), sondern das qualitative Verhältniss, obwohl dieses durch den Ursprung bedingt ist (1 12). Das von mir verkündete Evang. ist nicht menschenmässig, d. h. nicht von solcher Beschaffenheit, wie es sein würde, wenn es Menschenwerk wäre, — es ist nicht von solcher Art wie menschliche Weisheit, menschliche Wirksamkeit u. s. w. Vgl. Xen. Mem. 4, 424: *τὸ τοὺς νόμους αὐτοὺς τοῖς παραβαίνουσι τὰς τιμωρίας ἔχειν βελτίονος ἢ κατ' ἀνθρώπων νομοθέτου*

(N\*AD<sup>bc</sup> Syr.; Elz., Tisch, WH. a. R.) sind die Zeugen getheilt, aber ersteres ist wohl nicht „aus der Umgebung vorher und nachher mechanisch eingekommen“ (Meyer) sondern ursprünglich und zur Vermeidung des vierfachen *γὰρ* sowie wegen seiner scheinbaren sachlichen Schwierigkeit theils durch Conformation mit IKor 15 1. IIKor 8 1 in *δέ* verwandelt, theils (in der armen. u. den 2 aethiop. Ueberss.) ganz fortgelassen.

δοκεῖ μοι εἶναι. Eur. Med. 673: σοφώτερόν ἢ κατ' ἄνδρα συμβαλεῖν ἔπη. Soph. Aj. 747: μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ. Vgl. Aj. 764: Oed. Col. 604. Plat. Pol. 3<sup>359</sup>. D. Gegenheil: ὑπὲρ ἄνθρωπον εἶναι Lukian. Vit. auct. 2. Nach dem Contexte zu enge Grot.: „nihil humani affectus admixtum habet“. Treffend Beng.: „non est humani census evangelium meum“.

1<sup>12\*</sup>). Beweis für jenes τὸ εὐαγγέλιον — οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον. — οὐδὲ γὰρ ἐγὼ etc.) denn ich meinerseits habe es auch nicht von einem Menschen empfangen. οὐδὲ γὰρ (dessen Gebrauch Meyer auf Grund der ungenügenden Darstellung bei Hartung Partikell. I.<sup>211</sup> unklar fasst) heisst ganz entsprechend dem positiven καὶ γὰρ (vgl. Kühner II.<sup>555</sup>) 1) mit adverbialer Bedeutung von οὐδέ: nam nequidem, oder 2) so, dass οὐδέ satzverbindende Conjunktion ist: neque enim, dann von dem einfachen οὐ γὰρ so verschieden, dass jenes den grundangebenden Satz mit grösserer Selbstständigkeit als einen zum vorangehenden nur eingetretenen und gleich wichtigen Gedanken hervortreten lässt. In ersterer Bedeutung mit Beziehung des οὐδέ auf ἐγὼ nehmen es Winer (schwankend: neque enim ego sive nam ne ego quidem), Meyer (denn auch ich nicht, so wenig wie die übrigen Apostel), Wies., Holst., Hilgenf. ZwTh 1883 <sup>307</sup>. Dagegen ist nicht mit Schott, Rück., Olsh. einzuwenden, dass dann οὐδ' ἐγὼ γὰρ oder καὶ γὰρ οὐδ' ἐγὼ stehen müsste, da γὰρ in jedem Falle seine regelrechte Stellung hat, wohl aber, dass von den Aposteln, zu welchen dann ἐγὼ im Gegensatz stehen müsste, noch gar nicht die Rede gewesen ist (auch nicht 11. 8. 9. — gegen Hilgenf.). Denen aber, welche οὐδὲ γὰρ in dem Sinne von neque enim fassen (wie die meisten Aelteren, auch Morus, Koppe, Rück., Mathies, Schott, Olsh., Hofm.), wirft Meyer ohne Grund vor, dass sie die Bedeutung von ἐγὼ vernachlässigen. Vielmehr spricht für diese Fassung, dass wenn, wie hier ein negativer Satz vorangeht, in der Regel und im NT

\*) Ob vor ἐδιδάχθην zu lesen ist οὔτε (BD<sup>κ</sup>KL 17; Elz, Tisch., WH.) oder οὐδέ (NAD\*FGP Vatt.; Lchm., Treg., WH. a. R., Zimm.) ist nicht leicht zu entscheiden; ersteres ist indessen vorzuziehen, denn eine Umwandlung des ursprünglichen οὔτε in οὐδέ, die auch sonst im NT verhältnissmässig häufig, nämlich von den 40 Stellen, welche οὔτε enthalten, 8 mal vorkommt (Mk 14<sup>68</sup>. Act 23<sup>1</sup>. 24<sup>12</sup>. Jak 3<sup>12</sup>. I Kor 6<sup>9</sup>. Apk 53. 4. 128), und zwar gerade auch in den Codices N (Jak 3<sup>12</sup>) A (Mk 14<sup>68</sup>. Apk 53) D (I Kor 6<sup>9</sup>) und P (Act 23<sup>1</sup>. Apk 53. 128), war hier besonders nahe gelegt, da οὐδέ—οὔτε sonst nirgends sich im NT findet vielmehr οὔτε gewöhnlich, bei P. sogar immer nur, in der Verbindung οὔτε—οὔτε vorkommt, während thatsächlich hier eine Abweichung von der sonstigen Regel motivirt ist; andererseits ist das im NT 6 mal vorfindliche οὐδέ—οὐδέ nirgends vom Cod. B in οὐδέ—οὔτε verwandelt.

immer (Lk 20<sup>36</sup>. Act 4<sup>12</sup>. Röm 8<sup>7</sup>) οὐδὲ γάρ die satzverbindende Bedeutung hat, sowie dass derselben ganz genau das hier zwischen 1<sup>11</sup> u. 12. bestehende Verhältniss entspricht. Denn die menschliche Art des paulin. Evang. wird durch die weitergehende, für sich selbst wichtige Behauptung begründet, dass P. es auch nicht von einem Menschen empfangen habe. ἐγὼ aber könnte auch tonlos gefasst werden: Buttm. Gr. 115. Doch ist durch 1<sup>11</sup>. ein gewisser Gegensatz gegen diejenigen nahe gelegt, denen das paulin. Evang. verkündigt ist. Die Behauptung Meyers, dass es dann statt ἐγὼ: αὐτός heissen müsste, ist unbegründet, vgl. I Kor 11<sup>25</sup>. — παρὰ ἀνθρώπου von einem Menschen, welcher es mir gegeben hätte. Nicht zu verwechseln mit ἀπ' ἀνθρώπου (s. z. I Kor 11<sup>23</sup> u. Herm. ad Soph. El. 65). Auch hier ist der Gegensatz von ἄνθρωπος und Ἰησ. Χριστός, wie 1<sup>1</sup>. — αὐτό) nämlich τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ἐν ἐμοῦ. — οὐτε ἐδιδάχθην) Hier ist οὐτε keineswegs ungehörig (gegen Rück. u. Holst.). Denn nicht entsprechen sich δέ und τέ sondern οὐτε bezieht sich nur auf das im vorangeh. οὐδέ enthaltene οὐκ (S. Hand de part. τέ Diss. II. 13. Hartung I. 101f. Buttm. neut. Gr. 315. Kühner II. 829. Vgl. z. Act 23<sup>8</sup>). Von dem bei P. gewöhnlichen οὐτε — οὐτε ist also hier das erste Glied gewissermassen durch das οὐδέ verschlungen: Denn ich habe es auch nicht von einem Menschen (weder) empfangen noch gelernt. Freilich wäre das Verhältniss zwischen παρέλαβον und ἐδιδάχθην hier nur dieses, dass „ersteres die Aneignung durch erhaltene Mittheilung überhaupt (vgl. 1<sup>9</sup>.) und letzteres speciell diejenige durch benutzten Unterricht“ bezeichnete (Meyer), wäre also „ἐδιδ. nur eine besondere Form des παρέλαβον“ (Holsten), dann wäre οὐτε — οὐτε, das immer zwei coordinirte Glieder scheidet, unpassend. Und auch die Unterscheidung historischen und lehrhaften oder activen und passiven Empfanges ist nicht genügend. Vielmehr verhält sich παρὲλ. zu ἐδιδ. wie die überliefernde Mittheilung eines Stoffes zur erklärenden und aneignenden Unterweisung darin, und zwar ist der Gedanke des P., wie sich aus seinem folgenden geschichtlichen Beweise für diese Worte hier ergibt, der, dass er von einem Menschen weder von vorne herein das Evang. selbst, noch etwa über das von Christus empfangene Evang. die nothwendige Aufklärung erhalten habe, — ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψ. Ἰ. X.) Gegensatz von παρὰ ἀνθρώπου; mithin ist Ἰησοῦ X.) nicht Genit. objecti Theodoret, Matthies, Schott, Cremer, b. th. W. 344. Zimmer G. u. A. 73ff. \*),

\*) Zimmer a. a. O. will die Worte οὐδὲ γάρ — ἐδιδάχθην als

sondern subjecti (vgl. II Kor 12 1. Apk 11): dadurch, dass Jesus Christus mir Enthüllung gab. So drückt sich P. wohl in der bestimmten Absicht aus, um für sein Evang. und das der Urapostel den gleichen Urheber, J. Chr., geltend zu machen. Dies ist nicht auf das Ereigniss bei Damaskus allein zu beziehen, wie Aeltere und Neuere (Rück., Usteri, Olsh., B. Crus., Wiesel., Hofm.) wollen. Denn mit diesem war unmittelbar wohl die Offenbarung Jesu als des Sohnes Gottes (1 16. s. zu dieser St.) verbunden, nicht aber eine darüber hinausgehende offenbarungsmässige Mittheilung des paulin. Heiden-evang., wie sie P. hier uneingeschränkt, also wenigstens in Beziehung auf den gesammten wesentlichen Kern seiner Verkündigung behauptet. Und dieser Behauptung wird man nicht gerecht, wenn man (wie besonders Wiesel.) bloss eine Enthüllung der Auferstehung Jesu, an welche sich später der übrige Inhalt der Heilslehre angeschlossen habe, oder (wie Hofm.) gar nur eine Bewahrheitung des dem P. nicht unbekannt gebliebenen Christenglaubens durch die Erscheinung von Damaskus hier gemeint findet. An die nach Beginn der paulin. Heidenmission erfolgte Offenbarung II Kor 12 1 ff. (Thomas, Corn. a Lap., Balduin u. A.), oder an die dem P. überhaupt zu Theil gewordenen Offenbarungen mit Einschluss der späteren (Koppe, Flatt, Schott) ist nicht zu denken, weil hier nur von solcher Enthüllung die Rede ist, durch welche

Zwischensatz fassen, und demnach die Worte *ἀλλὰ δι' ἀποκ. I. Χρ.* nicht zu *οὐδὲ* — *ἐδιδάχθη* sondern zu *οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον* in Gegensatz bringen, so dass sich γάρ in 1 13. nur auf 1 12. beziehen würde. Diese Erklärung ist aber in sich unwahrscheinlich, da 1 13a eines Beweises bedurfte und zu *κατὰ ἄνθρωπον* das *δι' ἀποκ. I. Χρ.* einen schiefen Gegensatz bildet, und sie entbehrt jedes Grundes. Denn wenn Z. meint, dieselbe entspreche allein dem paulin. Sprachgebrauch, da es sonst nach der Analogie von I Kor 12 14. 1 19. II Kor 7 5. Röm 15 3. Mk 10 45 hätte heissen müssen: *καὶ γὰρ . . . οὐ παρὰ ἄνθρ. παρέλαβον* oder *καὶ γὰρ . . . οὐ παρέλαβον παρὰ ἄνθρ.*, so übersieht er, dass an diesen Stellen ein positiver Satz vorangeht, während *οὐδὲ γὰρ* hier wie immer sonst negative Sätze verbindet. Unrichtig ist auch die Behauptung Z.'s., die bei der gewöhnlichen Beziehung von *δι' ἀποκ. I. Χρ.* wegen des Gegensatzes zu *παρὰ ἄνθρώπου* nothwendige Fassung von *I. Χριστοῦ* als gen. subj. widerspreche der Analogie des Sprachgebrauchs: denn *Ἰησοῦ Χριστοῦ* oder *κυρίου* bei *ἀποκάλυψις* ist im NT, abgesehen von den auf die Parusie bezüglichen Stellen gerade immer gen. subj. (II Kor 12 1. Apk 11) und dem gegenüber kann es nicht in Betracht kommen, dass das Verbum *ἀποκαλύπτειν* an den drei Stellen, an denen es bei P. steht (Gal 1 16. I Kor 2 10. Phl 3 15) nicht wie Mt 11 27. Lk 10 22 Jesus sondern Gott als Subject hat. Und die Worte *ἀποκ. τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί* 1 16. können nicht geradezu den Ausdruck *δι' ἀποκ. I. Χρ.* erklären, da letzterer eine umfassendere Bedeutung haben muss. s. ob.

er sein Evang. empfangen und gelernt hat. Aber auch Meyers Beziehung auf die bald nach dem Ereignisse bei Damaskus theils schon vor der Taufe, theils bei und unmittelbar nach derselben empfangenen, in Act nicht berichteten Offenbarungen ist unrichtig, weil zu enge. Denn einerseits weist die 1<sup>16</sup> genannte Offenbarung vor Damaskus so deutlich auf die hier genannte zurück, dass jene zu der letzteren mit zu rechnen ist. Andererseits ist der Zeitraum für die hier gemeinte Offenbarung nicht bloss bis zum Beginn der ersten ziemlich erfolglosen Predigt des P. an die Juden von Jesus als dem Sohne Gottes Act 9<sup>20. 29</sup>, sondern bis zu dem Anfang seiner heidenapostol. Wirksamkeit auszudehnen, mit dem P. seinen Rückblick auf diejenige Lebenszeit schliesst, in welcher er sein Evang. von Menschen hätte lernen können 1<sup>21—23</sup>. Alle bis dahin von der Erscheinung vor Damaskus an dem P. zu Theil gewordene Offenbarung der christlichen Heilslehre ist hier gemeint. Welcher Art sie war, ist nicht gesagt. Man wird sie indessen, wenn auch visionäre Zustände nach Art der IKor 12<sup>1</sup> genannten ihr zuzurechnen sind, im Allgemeinen nach IKor 2<sup>10</sup> als eine durch den heil. Geist dem christl. Bewusstsein des P. vermittelte zu denken haben. — Was aber P. hier unter dem Inhalt seines Evang., das er nicht von Menschen empfangen habe, versteht, ist die eigentliche christl. Heilslehre, welche den wesentlichsten Kern seiner Verkündigung bildet. Dazu gehört die ihm durch die Erscheinung vor Damaskus unmittelbar gewiss gewordene Thatsache der Auferstehung Christi, die hieraus sich ergebende Heilsbedeutung seines Kreuzestodes und Alles, was damit als Voraussetzung und Folgerung im nächsten Zusammenhange steht. Dagegen unterscheidet P. deutlich von der Auferstehungsthatsache als eigentlichem Inhalt der apostol. Verkündigung (IKor 15<sup>12</sup>) die überlieferungsmässig überkommenen näheren geschichtlichen Umstände jener als zur Darstellungsform gehörig (*τὴν λόγῳ* IKor 15<sup>2</sup>). Und demgemäss sind zu letzterer, nicht aber zum Evang. des P. im engeren Sinne alle Einzelheiten über Worte Jesu und Ereignisse seines Lebens zu rechnen, welche P. ohne Zweifel von dem Kreise der Urapostel überkommen hat.

1<sup>13—24</sup>. Paulus hat bis zu seinem Auftreten als Heidenapostel keine menschliche Unterweisung im Evang. erhalten\*). — 1<sup>13</sup>. Jetzt beginnt der

---

\*) Mit Unrecht meint Zimmer G. u. A. 78 Anm. diese Ueberschrift sei wohl blosses Versehen. Die Rechtfertigung für dieselbe ist in den Ausführungen zu 1<sup>12</sup> und zu den folgenden Versen ent-



geschichtliche Nachweis dafür, dass er nicht menschlicher Mittheilung und Belehrung, sondern der bezeichneten ἀποκάλυψις sein Evang. zu verdanken habe. Derselbe bezieht sich aber nicht sowohl auf die positive Seite des Gedankens, als vielmehr auf die negative, weil P. für jene nur Behauptungen über innere Erfahrungen, für diese aber unwiderlegliche That-sachen anführen konnte (vgl. Holsten). Dieser Nachweis lässt deutlich als Voraussetzung die von judaistischer Seite gegen P. vorgebrachte Verläumdung erkennen, dass er in der That von Menschen d. h. von früher bekehrten Christen und besonders von den Uraposteln den Inhalt und Auftrag seiner Verkündigung erhalten habe, nämlich in so weit dieselbe überhaupt mit der urapostol. Lehre übereinstimme (während die paulinische Lehre von der christlichen Gesetzesfreiheit, wie aus Kp. 3ff. zu schliessen ist, von den Judaisten als willkürlicher Zusatz des P. zur Ueberlieferung der Urapostel betrachtet sein muss). Dem gegenüber weist P. zunächst 1 13—24 nach, dass er bis zu seinem Auftreten als Heidenapostel menschliche Unterweisung im Evang. nicht erhalten habe, und zwar zuvörderst 1 14. 15, dass dies am Wenigsten in der Zeit vor seiner Bekehrung habe geschehen können, in welcher er als Christenverfolger und pharisäischer Eiferer solchen Einflüssen unzugänglich gewesen sei. Nach Hofm., Holst. II., Schaff, Kähle. will P. hier die Vermittelung seines Evang. durch unmittelbare Offenbarung daraus beweisen, dass seine Vergangenheit einen Eingriff der Art für eine volle Umkehrung seines Wesens erforderlich gemacht habe. Allein dass P. eine solche nur auf jene besondere Weise für möglich gehalten habe, ist nicht

halten. — Zimmer selbst will die Ansicht von Baur (Paulus 108f.), dass es sich 1 13ff. nicht um des P. Lehre sondern sein Apostelamt handle, mit der Modification erneuern, dass P. hier die Verläumdung der Irrlehrer abweise, er habe die Apostelwürde von den Uraposteln ohne Erfolg zu erschleichen gesucht. Dagegen entscheidet aber, dass der folgende Abschnitt sich als Begründung nicht nur für 1 12b., wie Z. in Verbindung mit seiner unrichtigen Construction von 1 11 u. 12 (s. d. Anm. zu 1 12) annimmt, sondern für die beiden enge zusammengehörigen Hälften von 1 12 einführt, in welchem von der Quelle für den Inhalt des von P. verkündeten Evang. nicht von dem Ursprung seiner Apostelwürde die Rede ist. Auch könnte der Hinweis auf seine jüdisch gesetzliche Zeit 1 13ff. zur Vertheidigung seines Apostelamtes und vollends zur Abweisung der von Z. angenommenen Verläumdungen in keiner unmittelbaren Beziehung stehen. Nur nebenbei verbindet sich mit dem Beweise des P. für die nicht menschliche sondern offenbarungsmässige inhaltliche Mittheilung seines Evang. in 1 19 allerdings auch die Abweichung der Meinung, dass er den Auftrag zur Verkündigung des Evang. von den Aposteln in Jerus. erhalten habe.

anzunehmen. — ἡκούσατε) mit Nachdruck vorangestellt, bezeichnet den Inhalt von 1<sup>13. 14</sup> als etwas den Lesern ganz Bekanntes, was also keines Beweises, sondern nur der Erinnerung daran bedürfe. — τὴν ἐμὴν ἀναστροφὴν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ) meinen vormals im Judenthume geführten Wandel, wie ich mich ehemals als Jude benahm. Ἰουδαϊσμός ist nicht das Judaistische Streben und Treiben (Matthies: „als ich noch durch und durch Jude war“, vgl. Schott), sondern ganz einfach: Judenthum, als volksthümlicher religiöser Habitus. S. II Mkk 2<sup>21</sup>. 8<sup>1</sup>. 14<sup>38</sup>. IV Mkk 4<sup>26</sup>. Es ist der geschichtliche Gegensatz gegen den jetzigen Χριστιανισμός des Ap. Vgl. Ignat. ad Magnes. 8<sup>10</sup>. Philad. 6. — ἀναστροφή im Sinne von Lebenswandel, Aufführung, findet sich ausser dem NT (Eph 4<sup>22</sup>. ITim 4<sup>12</sup> al.) und den Apokryphen (Tob 4<sup>14</sup>. II Mkk 5<sup>8</sup>) nur in der spätern Gräcität, wie Polyb. 4, 82<sup>1</sup>. S. Wetst. — ποτε ἐν τῷ Ἰουδ.) eine an τὴν ἐμὴν ἀναστροφὴν angereihte Zeitbestimmung, wobei die Wiederholung von τὴν nicht nöthig war. Vgl. Plat. Leg. III. 685. D.: ἡ τῆς Τροίας ἄλωσης τὸ δεύτερον. Soph. O. R. 1043.: τοῦ τυράννου τῆςδε γῆς πάλαι ποτέ. Phl 1<sup>26</sup>. Vgl. auch z. IKor 8<sup>7</sup> u. z. II Kor 11<sup>23</sup>. — ὅτι καὶ ὑπερβολὴν etc.) Näherbestimmung des Objects von ἡκούσατε: dass ich nämlich über die Maassen verfolgte u. s. w. Zu καὶ ὑπερβολὴν, dessen Sinn sich zu σφόδρα superlativisch verhält, vgl. Röm 7<sup>13</sup>. IKor 12<sup>31</sup>. II Kor 1<sup>8</sup>. 4<sup>17</sup>. Bernhardt 241. — τοῦ θεοῦ) im schmerzlichen Bewusstsein des Frevelhaften und Schuldvollen jenes Treibens zugesetzt. Vgl. IKor 15<sup>9</sup>. ITim 1<sup>13</sup>. — ἐπόρθουν) nicht bloss: wollte zerstören (Chrys., Theodoret., Theophyl. u. A.) auch nicht bloss: verwüstete (Bez., Pisc., Est., Win., Ust., Schott, vgl. Hom. Od. § 264 ἀρούς πόρθρον) oder verstörte (Luth.) sondern P. war damals wirklich im Zerstören der Gemeinde begriffen und thätig: Act 22<sup>4</sup> vgl. 9<sup>1</sup>. 26<sup>10. 11</sup> (Hom. Π. δ 308: πολίας καὶ τεῖχε' ἐπόρθουν al.). Auch bei Classikern wird πορθεῖν und πέρθειν nicht bloss auf Sachen, sondern auch auf Menschen (vgl. Act 9<sup>21</sup>) im Sinne des Zugerundrichtens u. dergl. bezogen. S. Heind. ad Plat. Prot. 340 A. Lobeck ad Soph. Aj. 1198. Jacobs Del. epigr. 180.

1<sup>14</sup>. Noch von ὅτι abhängig. — καὶ) das προκόπτειν ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ war damals bei Paulus mit seinem Wirken wider das Christenthum verbunden gewesen, hatte Schritt damit gehalten. — Ἰουδαϊσμός nicht: Jüdische Theologie (Grot., Rück.), sondern ganz wie 1<sup>13</sup>. Das Judenthum war die Sphäre, in welcher er weiter als seine Altersgenossen vorschritt und zunahm durch Wachsthum in jüdischer Bildung, Gesetz-eifer, Werkthätigkeit u. s. w. Zu προκόπτειν als Intransit.

(Lk 252. II Tim 216. 39. 13), sehr häufig b. Polyb., Lukian. etc., vgl. Jacobs ad Anthol. X. 35; zu *ἐν τ. Ἰουδ.* vgl. Lukian. Herm. 63: *ἐν τοῖς μαθήμασι*, Paras. 13: *ἐν ταῖς τέχναις*. — *συνηλικιώτης*, Altersgenosse, nur hier im NT ein spät griechisches Wort (Diod. Sic. 1 53,? Alciph. 1 12). S. Wetst. Die Alten sagen *ἡλικιώτης* (Plat. Apol. 38 C. u. oft). — *ἐν τῷ γένει μου* Näherbestimmung zu *συνηλικ.*, daher *γένει* contextmässig (vgl. *ἐν τῷ Ἰουδ.*) im nationalen Sinne, nicht von der Secte der Pharisäer (Paulus) zu verstehen ist. Vgl. Phl 35. II Kor 11 26. Röm 93. Act 7 19. — *περισσοτέρως ζηλωτῆς ὑπάρχων* etc.) nähere Angabe, in welcher Weise sich das *προέκοπτον* — *γένει μου* wirksam äusserte; so dass ich in überschwenglicherem Maasse (als jene *πολλοί*, welche als pharisäische Rabbinenschüler es auch waren) ein Eiferer war. — *τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων* für meine väterlichen Ueberlieferungen, mit eifrigem Interesse sie zu befolgen und geltend zu machen bemüht. Zum Genit. objecti vgl. II Mkk 42. Act 21 20. 223. I Kor 14 12. Tit 2 14. Plat. Prot. 343 A. Mit den *παραδόσεις* meint P. jedenfalls nicht das Mos. Gesetz allein (Erasm. par., Luther, Calvin u. A.), aber wohl auch nicht zugleich mit den pharisäischen Traditionen (Est., Grot., Calixt, Mor., Koppe, Flatt, Win., Ust., Rück., Schott, Olsh., Hilgenf., Wiesel.), da er dann das Gesetz auch allein, oder mit genannt haben würde (Act 21 20. 223. II Mak 42), sondern nur die pharisäischen Traditionen, die auch Mt 152. Mk 73. Joseph. antiq. 13, 106. 162. im Unterschiede vom Gesetz ebenso heissen (Erasm. annot., Beza, Calov, de Wette, Hofm., Eadie, Phil.; — Holst. II. entscheidet sich nicht zwischen den beiden letzteren Ansichten). Als die „von meinen Vätern her mir überkommenen“ (*πατρικαί μου*) bezeichnet P. sie wohl nicht, wie Meyer u. de Wette annehmen, mit Bezug auf seine pharisäische Abstammung (Act 23 6), sondern dem vorangehenden *ἐν τῷ γένει μου* entsprechend im allgemein nationalen Sinne. Die pharis. Ueberlieferung war ja keineswegs Sache einer abgesonderten Sekte, sondern durchaus volksthümlich. Sein pharisäischer Zelotismus war daher nicht bloss die specifische Weise (Meyer), sondern die dem Evang. entgegengesetzte Spitze seines *προκ. ἐν τ. Ἰουδ.* Um so mehr wäre es auffallend, wenn P. jenen in diesem Zusammenhange nicht genannt hätte. Zur Sache vgl. Phl 35. Act 265. — *πατρικός* (über dessen schwankenden Unterschied von *πάτριος* u. *πατρῷος* s. z. Act 223) im NT nur hier, heisst väterlich. Vgl. LXX Gen 508. Lev 22 13. JSir 42 10. III Esr 1 5. 31. IV Mkk 187. Plat. Lach. 130. E. Soph. 242. A. Isocr. Evag. 218. 35. Diod. Sic. 1 88. Polyb. 1, 78 1. Athen. 15. 667 F.

Dabei entscheidet lediglich der Context, ob die Vorstellung a patribus acceptus (πατροπαράδοτος IPt 1 18) darin liege, oder nicht (wie z. B. Polyb. 21, 57). Jenes ist sehr häufig der Fall und wird hier nicht durch μου allein (Meyer) sondern in Verbindung damit besonders durch παραδος. angezeigt.

1 15 \*). Es folgt der Nachweis, dass P. auch nach seiner Bekehrung keinen menschlichen Unterricht im Evang. erhalten habe. Als aber beliebte u. s. w. Vgl. Lk 12 32. IKor 12 1. Röm 15 28. Kol 1 19. ITh 2 8. 3 1. Es bezeichnet allerdings das freie placuit des göttlichen Beschliessens, ist aber hier als Act in der Zeit, welchem die Ausführung sofort gefolgt ist, gedacht, nicht als von Ewigkeit her (Beza). — ὁ ἀφορίσας με der mich abgesondert, d. ist zu absonderlicher Bestimmung von den übrigen Menschen in seinem Rathe ausgeschieden hat. Hierzu allein und nicht auch zum folg. καὶ καλέσας (Hofm., gegen die Wortstellung) gehört ἐκ κοιλίας μητρός von meiner Mutter Leibe her, d. h. nicht: gleich seit meinem Hervorgehen aus Mutterleib, von meiner Geburt an (Meyer) sondern schon von damals her, dass ich in meiner Mutter Leibe war (vgl. Hofm., Möll., Phil., dem Sinne nach richtig Rück., Lightf.: ehe ich geboren war, Wies: im Mutterleibe). Vgl. Ps 22 11. Jes 44 2. 49 1. 5. Mt 19 12. Act 3 2. 14 8 und besonders Lk 1 15, wo das ἔτι jene Bedeutung zweifellos macht. Vgl. das griech. ἐκ γαστροῦ. Verschieden ist ἐκ γενετῆς Joh 9 1. Eine Beziehung auf Jer 1 5 (Grot., Seml., Reithmayr u. M.) ist nicht anzunehmen, da dort eine wesentlich andere Zeitbestimmung ist (πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ etc.). Uebrigens entspricht P. mit dieser Bezeichnung Gottes ganz der Darstellung seiner apostolischen Unabhängigkeit von Menschen. Wozu ihn Gott seit seiner Geburt abgesondert und (bei Damaskus) berufen habe, versteht sich zwar an sich und nach 1 1 von selbst, ergiebt sich aber aus dem Folgenden (1 16), nämlich zum Apostelamt, welches er als einen besondern Erweis der freien und unverdienten göttlichen Gnade erkannte (Röm 1 4. 12 3. 15 15. IKor 15 10), daher er auch hier διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ \*\*) hinzusetzt. — καλέσας

\*) ὁ θεός nach εὐδοκ. (bei NADKLP 17. Kopt., Arm., Aeth.; Elz., Treg.; i. Klamm. bei Lachm., Treg. a. R., WH.) ist (mit BFG Pesch., Vulg.; Tisch.) fortzulassen, da seine Auslassung schwer, seine Einfügung zur Verdeutlichung leicht erklärlich ist.

\*\*) Denn zu καλέσας gehört διὰ τ. χάρ. αὐτοῦ als Modalitätsbestimmung, nicht aber, wie Hofm. gegen den symmetrischen Gleichbau beider Participialangaben ganz grundlos will, zu ἀποκαλύψαι. P. wusste sich als κλητὸς ἀπόστολος διὰ θελήματος θεοῦ (IKor 1 1. II Kor 1 1), und dieses θέλημα wusste er als das der göttlichen Gnade, IKor 3 10. 15 10. Gal 2 9. Röm 15. 12 3.

kann nicht, wie Rück. es fasst, die in Gott ruhende Berufung zum Heil und Apostelamt, auch nicht, wie Hofmann will, mit *ἐκ κοιλίας μητρός μου* verbunden, „einem im Werden dieses Menschen ausgerichteten Act“, sondern nur entsprechend dem durchgängigen Gebrauch von *καλεῖν* bei P. die geschichtliche Thatsache der Berufung zum Reiche Christi bezeichnen, welche bei Aposteln durch Christus selbst, bei den Uebrigen vermittelst menschlicher Verkündigung des Evang. sich vollzieht, hier also die Berufung des P. durch die Erscheinung Christi vor Damaskus. Dagegen ist nicht einzuwenden, dass der Aorist in *καλέσας*, sowie dessen Verbindung mit *ἀφορίσας* durch *καί* die *κλήσις* dem allerdings (gegen Meyer) auf das Ereigniss von Damask. zu beziehenden *ἐν δ. ἀποκαλύπτει* 1<sup>16</sup> als vorgängig erscheinen lässt: denn die *κλήσις* ist als ein von der äusseren Erscheinung (nach Act 9<sup>8</sup> auch in Worten) ausgehender Weckruf, dagegen die 1<sup>16</sup> genannte Offenbarung zwar nicht als ein davon zeitlich ganz getrennter Vorgang (Meyer, s. z. 1<sup>16</sup>), wohl aber als die dadurch herbeigeführte, also darauf folgende innerliche Wirkung zu denken (während die Erklärung Wörner's, das *καλέσαι* ordne sich der *ἀποκάλυψις* 1<sup>16</sup> als nächstes Mittel ein, dem grammat. Verhältniss der Worte nicht entspricht. Und man wird auch nicht behaupten, dass „diese Unterscheidbarkeit zweier Momente einer und derselben Gottesthat unmöglich ausreicht, um ihre Auseinanderlegung in das Subjekt und in das Prädikat des Satzes begreiflich zu machen“ (Hofm.), wenn man bedenkt, dass es nach dem Zusammenhange eigentlich nur darauf ankam, den mit *ἀποκαλ.* 1<sup>16</sup> bezeichneten Beginn einer offenbarungsmässigen Mittheilung des Evang. zu nennen, während das *καλεῖν* ebenso, wie das *ἀφορίζειν* als nur darauf vorbereitend in Betracht kam.

1<sup>16</sup>\*). *Ἀποκαλύπτει* gehört zu *ἐν δόξῃ σου; ἐν ἐμοί* ist nicht: mir, so dass *ἐν* Zeichen des Dativs wäre (Calvin, Rosenm., Koppe, Flatt u. A. vgl. Bengel), was sprachwidrig ist (Winer Gr. § 31 s), nicht: „durch mich“ (Hieron., Pelag., Erasm., Piscat., Vorstius, Grot., Estius, Morus, B. Brus., Lightf.

---

\*) Für *προσανέθεμην* findet sich *προανέθεμην* nur bei einigen Minuskeln; ob es, wie Klostermann, Probleme im Aposteltexte 1883 meint, bei Johannes Damasc., ursprünglich ist, ist nicht sicher, da er in 2<sup>6</sup> das *προσανέθεντο* für einer Erklärung bedürftig halten konnte, nicht weil dies Wort da überhaupt neu eintritt, sondern weil es da anders als 1<sup>16</sup> activ gebraucht wird. Die von Klosterm. für jene schlecht bezeugte Lesart angeführten Gründe sind nicht beweisend, gegen sie entscheidet vielmehr, dass dann ein Objekt erforderlich wäre.

u. A.), was gegen den Zusammenhang verstösst, nicht „an mir“, so dass die Bekehrung als ein Beweis von Christi Macht erschienen sei (Petr., Lomb., Seb. Schmidt), oder so, dass dem Ap. die Offenbarung durch eigene Erfahrung zu Theil geworden sei (Rück.\*), was nicht genug den Unterschied von *καλέσας* 1 15 hervortreten lässt, sondern: „in mir“, in meinem Geiste, in meinem Bewusstsein, wo der Sohn Gottes als Inhalt der Erkenntniss (Phl 3s) offenbar werden sollte vgl. II Kor 4s: *ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*. So Chrysost. (*τῆς ἀποκαλύψεως καταλαμβάνουσας αὐτοῦ τὴν ψυχὴν*), Oecum., Theoph., Beza u. d. M. — *τὸν υἱὸν αὐτοῦ*) der Grundstock des Evang. vgl. 1sf. 220. — Diese Offenbarung des Sohnes Gottes im Geiste des P. ist nicht, wie Meyer zu 1 15 es darstellt, als erst auf das Ereigniss von Damaskus folgend, sondern als zu demselben gehörig zu betrachten, da es sonst völlig entleert würde, und sie ist darum als Beginn der darüber inhaltlich und zeitlich hinausgehenden Offenbarung des paulin. Evangeliums von Seiten Christi 1 12 (s. z. d. St.) anzusehen, nicht wie die Meisten wollen, damit zu identificiren. Dass aber hier nicht der ganze Vorgang bei Damaskus als ein nur im Bewusstsein des P. geschehener bezeichnet ist, so dass damit der Bericht Act 9. 22s im Widerspruch stände (Baur u. A. auch Zimmer G. u. A. 3s) ergibt sich aus dem zu *καλέσας* 1 15 bemerkten. — *ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν*) Das Präsens\*\*) bezeichnet die Erfüllung dieser göttlichen Absicht als in der Gegenwart des Briefs noch in der Ausführung begriffen (Klotz ad Devar. 618), so dass sich damit den Widersachern gegenüber das fortdauernde göttliche Recht und Verpflichtetsein dieses apostolischen Thuns geltend macht. Dass diese Bestimmung, wie Meyer annimmt, dem P. schon damals, als in ihm Gottes Sohn offenbart wurde, gewiesen wäre, wird hier nicht gesagt und in der Apostelg. nicht berichtet. Vielmehr erhält nach dieser (Act 9 15. 22 15. 26 17f.) P. damals nur den Auftrag, ohne Unterschied Heiden und Juden zu predigen,

---

\*) Klostermann, ev. Kirch. Z. 1880. 303: „an mir: als Substrat und Mittel der Offenbarung“, mischt die Erklärungen „durch mich“ und „an mir“. Hilgenf. z. St. u. in s. Zeitschr. 1864 164. 1883 309 übersetzt: „in mir“ erklärt dies aber im Sinne von „an mir“: P. sehe sein christliches u. apostolisches Leben und Wirken als eine Offenbarung Christi in seiner Person an. Aehnlich auch Paul in ZwTh 1863 206.

\*\*) welches nach Hofm. das Beabsichtigte von der Gegenwart aus, wo es sich verwirklicht, benennen soll. Diese Deutung ist rein erdacht, passt auch Plat. Legg. 653 D. keinesweges und hat an u. St. den Context wider sich (s. 1 17).

während die hier genannte Bestimmung ἐν τοῖς ἔθνεσιν unter den Heidenvölkern, also in ihren Ländern das Evang. zu verkünden, dem Ap. erst später Act 22<sup>21</sup> offenbart wurde. Dass P. immer bei den Juden unter den Heiden sein Bekehrungswirken anfang, war von seiner Bestimmung als Heidenapostel nicht ausgeschlossen, sondern (s. Röm 1<sup>16</sup>) der bestimmungsmässige Weg des heiden-apostolischen Berufs. Vgl. Hofm. Schriftbew. II. 2. 37. — εὐθὺς) zum vorang. εὐαγγέλ. zu ziehen als nachdrucksvoll ans Ende gestellt (Hieron. zur Abweisung des von Porphyr. gegen P. erhobenen Vorwurfs der Anmaassung, Credner, Einl. i. NT 308) ist nicht durch die Wortstellung verwehrt (Kühner II 1098f. Bornem. ad Xen. Anab. 2, 69. Stallb. ad Phaedr. 266 E.) wohl aber durch den Zusammenhang, nach dem es darauf ankam, was P. sofort gethan hat, nicht was er sofort thun sollte. Vielmehr gehört es sicher zum folg. Nachsatz, es fragt sich nur, in wie weit. Nach Meyer gehört es weder bloss zu dem verneinenden noch bloss zu dem affirmativen Theil des Nachsatzes, sondern, wie beide selbst untrennbar zusammengreifen, zum ganzen οὐ προσανεθέμην — ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβ.: Sogleich that ich nicht das Rathfragen bei Fleisch und Blut, auch nicht das Hinwegziehen nach Jerus., sondern u. s. w. P. spreche nämlich das, was er sofort nach der empfangenen Offenbarung gethan habe, antithetisch, negativ und positiv, aus, da es ihm darauf ankäme, recht gefissentlich die Vorstellung abzuweisen, als habe er menschliche Belehrung empfangen. Allein diese Erklärung kommt doch im Grunde ganz auf die Annahme heraus, eigentlich gehöre εὐθὺς zu der positiven Aussage ἀπῆλθον, der zur Verstärkung die beiden negativen Sätze vorangestellt seien (Win., Rück., Baumg.-Cr., Lightf., Ead.). Immer fällt dann der ganze Nachdruck auf das, was P. sofort, anstatt das Negirte gethan zu haben, positiv gethan hat, auf das ἀπῆλθον εἰς Ἀρ. Das aber ist entschieden unrichtig. Denn zu dem hier zu Beweisenden, dass nämlich P. keine Unterweisung im Evang. erhalten hat, steht der negative Theil des Nachsatzes, besonders dessen erste Hälfte οὐ προσανεθ. σ. κ. ἀ. in viel directerer Beziehung als das ἀπῆλθον εἰς Ἀρ., welches vorzüglich nur die Bedeutung eines secundären Alibi-Beweises hat. Demnach war es auch mindestens in erster Linie das Nichtbefragen von Fleisch und Blut, wofür die Behauptung des sofortigen Eintritts nach der Bekehrung von Wichtigkeit sein musste. Dazu kommt, dass εὐθὺς jedenfalls nicht zum ganzen Nachsatz gehören kann, nämlich nicht zu dessen letztem Theil καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Ἀ.; da aber dieser enge verbunden ist mit ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀρ. und letzteres wiederum als

Antithese zu οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἰ. gehört, so wird sich auf diese Satztheile das εὐθέως nicht beziehen, sondern allein auf den ersten Theil οὐ προσανεθέμην σ. κ. ἀ. (so auch Hilg., Hofm., Wörn., Zimm. 38). Diese Worte bedeuten dann entsprechend der Abzweckung des ganzen Abschnitts: Da sofort zog ich nicht zu Rathe Fleisch und Blut, gleich nach meiner Bekehrung, ohne auch nur eine kurze Zeit lang Unterricht im Evang. bei anderen Menschen zu suchen, begann ich meine volle Selbstständigkeit in christlicher Erkenntniß zu beweisen. Aus dem Zusammenhange ergibt sich also allerdings für εὐθέως die Bedeutung: schon damals, gleich damals (Hilg., Hofm. \*), was Meyer mit Unrecht leugnet, indem er meint, dass dann P. etwa ἴδῃ ἐκ τότε oder ähnlich geschrieben hätte. — οὐ προσανεθέμην) nicht: ich richtete keine Mittheilung an Fleisch und Blut, nämlich um über diese empfangene Offenbarung die Meinung Anderer zu vernehmen und von ihnen Belehrung, Anweisung und Rath zu bekommen (Meyer), gegen welche Erklärung das Fehlen eines ersten Objects beim Verbum spricht, sondern: ich vertraute mich Fleisch und Blut nicht an, zog es nicht zu Rathe. In προσ liegt die Vorstellung der Richtung, nicht wie Beza u. Bengel wollen (vgl. auch Usteri u. Jatho), der Begriff praeterea \*\*) S. Diod. Sic. 17 116: ταῖς μάνεσι προσαναθέμενος περὶ τοῦ σημείου. Lukian. Jup. Trag. 1: ἐμοὶ προσανάθου, λάβε με συμβουλον πόνων, im Gegensatz gegen das vorherige καταμόνας σαντῷ λαλεῖς. Nicet. Angel. Comen. 25. Vgl. C. F. A. Fritzsche in Fritzschor. Opus. 204. — σαρκὶ κ. αἵματι) d. h. schwachen Menschen im Gegensatz gegen die erfahrene Wirksamkeit Gottes (s. z. Mt 16 17, vgl. Eph 6 12 u. das Rabbin. בשר ודם bei Lightf. u. Wünsche zu Mt 16 17) ist nicht auf P. selbst (Pareus, Scholz, Köhl, Koppe, Ew.) oder auf ihn u. Andere zugleich (Win., Matthies, Schott, vgl. Olsh.) zu beziehen, sondern, da es im Zusammenhange nur auf den Nach-

\*) Nur ist es unrichtig, wenn Hofm. diese aus dem Zusammenhange für εὐθέως sich ergebende Schattirung seines Sinnes als eine von seiner gewöhnlichen ganz verschiedene besondere Bedeutung betrachtet, und dabei fingirt, man habe dem Ap. vorgeworfen, erst späterhin habe er es so gehalten, dass er sich nicht an Menschen wandte, um sich von ihnen berathen zu lassen. Seltsamer Weise beruft sich Hofm. auf εὐθύς Joh 13 22, und sogar auf Xen. Cyr. 1, 6 20, wo ja das „nicht erst später“ in ἐκ παύλου liegt, keineswegs in εὐθύς an sich. Auch in Stellen wie b. Dorvill. ad Charit. 298. 326 heisst εὐθύς, wie auch εὐθέως stets, sofort, auf der Stelle.

\*\*) So auch Märker in d. StKr 1866 534: „keine Mittheilung weiter“. Man sieht aber nicht, auf welches andere ἀντιθέσθαι sich das beziehen soll.



weis der Unabhängigkeit des P. ankommt, allein auf Andere, und zwar nicht auf die Apostel allein (Chrys., Hier., Theoph., Oecum., Vatabl.), die erst 1 17 in klimaktischer Fortsetzung der Rede noch besonders aus jener Kategorie hervorgehoben werden, aber auch nicht auf die in ihrer sinnlichen Beschränkung dem Geiste Gottes entgegengesetzten Menschen im Gegensatze gegen die Apostel als *πνευματικοὶ ἀπόστολοι* (Wörner), sondern der allgemeinen Bedeutung des Ausdrucks gemäss auf Menschen überhaupt (so die M.); doch wird man, da P. durch *πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Ἀ.* 1 17 in Uebereinstimmung mit Act die Gegend von Damaskus als Ort seiner Bekehrung voraussetzt, besonders an die dortigen Christen zu denken haben, mit denen er nach Act 9 19 danach einige Tage zusammenblieb, von denen er aber nach unserer Stelle doch auch keine Berathung und Belehrung verlangt hat (vgl. Zimm. 33).

1 17 \*). Zog auch nicht hinauf (von Damaskus) nach Jerus., zu denen, welche eher als ich Apostel gewesen, sondern zog hinweg nach Arabien. *Τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστ.* schreibt P. im Bewusstsein seiner von Damaskus anhebenden vollen apostolischen Ebenbürtigkeit, bei welcher den älteren Aposteln eben nur die grössere Anciennität zukomme. — *εἰς Ἀραβίαν*). Damit ist sicher nicht das glückliche, wohl auch nicht das peträische Arabien (4 25) gemeint, sondern die südöstlich nahe an Damaskus anstossende Landschaft Auranitis, die sogar auch mit Einschluss von Dam. zu Arabien im weiteren Sinne gerechnet wurde (Justin. M. dial. c. Tr. ed. Otto I. 268). Als Zweck dieser Reise ist nicht die Absicht, bei Aretas Schutz zu suchen (Thiersch, K. im ap. Zeitalt. 3 A. 115), oder sich bei demselben die Möglichkeit der Wirksamkeit zu sichern (Zimm. G. u. A. 50), aber wohl auch nicht „ein erster, gewiss glühender Versuch auswärtiger Wirksamkeit“ (Meyer mit den M.), sondern ohne gelegentliche Predigt

---

\*) Nach *οὐδέ* schwanken die Lesarten zwischen *ἀπῆλθον* (BDFG Pesch., Lachm., Treg. a. R., Mey.) und *ἀνῆλθον* (NAKL<sup>p</sup> Kopt., Arm., Aeth., Vulg.; Tisch., Treg., WH., Zimm.) zu lesen. Mey. meint, letzteres sei als der gewöhnliche Ausdruck für diese Reise nach Jerus. Korrektur für das allgemeinere *ἀπῆλθον*, aber die grosse Häufigkeit von *ἀπέρχ.* und äusserste Seltenheit von *ἀνέρχ.* im Sprachgebrauch des NT die grössere Wahrscheinlichkeit einer Conformation nach dem nahen *ἀπῆλθον* 1 17, b. als nach dem entfernteren *ἀνῆλθον* 1 18 und die feinere Schärfe des Gegensatzes *οὐδέ ἀνῆλθον* — *ἀλλὰ ἐπῆλθον* im Verhältniss zu dem leichteren Gegensatze *οὐδέ ἀπῆλθον* — *ἀλλὰ ἀπῆλθον* lassen vielmehr *ἀνῆλθον* als das Ursprüngliche und *ἀπῆλθον* als Korrektur erscheinen.

an arabische Juden auszuschliessen, im Wesentlichen stille Sammlung und Vorbereitung zu betrachten (Schrader, Köhler, Rück., Schott, de Wette, Holsten, Eadie). Denn den Beginn seiner, die göttliche Absicht erfüllenden Heidenmission setzt P. erst später 12ff. Und die herrschende Annahme darauf zu gründen, dass *εὐθὺς — ἀπὸ ἡλθόν* — unmittelbar auf *ἵνα εὐαγγ. αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν* folgt (Meyer), wäre nur dann berechtigt, wenn der Absichtssatz eine dem P. schon damals gegebene Weisung enthielte, was nicht der Fall ist (s. zu 1 16). Vielmehr, da die arab. Reise in einen (durch das wiederholte *ἡλθόν* stark hervorgehobenen Gegensatz zu der verneinten Absicht gestellt ist, sofort schwachen Menschen und insbesondere den älteren Aposteln die erhaltene Offenbarung zur Berathung vorzulegen, so kann jene Reise nur bezweckt haben, allen menschlichen Einflüssen aus dem Wege zu gehen und anderswo, als bei Menschen, nämlich nach 1 12 in der Offenbarung von Seiten Christi, Belehrung zu suchen\*). Und psychologisch ist der Rückzug in die Stille nach dem erschütternden Ereigniss von Damaskus leicht begreiflich. Ob die Reise fasst die ganzen drei Jahre 1 18 (Anger rat. temp. 122. Laurent u. d. M.), oder etwa zwei Jahre (Ewald), oder nur kurze Zeit (Meyer) gedauert habe, lässt sich nicht sicher entscheiden\*\*). — *πάλιν ὑπέστρεψα πάλιν*, aus der Voraussetzung des Bekanntseins der Öertlichkeit der berichteten Berufung und Offenbarung gesagt, bezieht sich auf den in *ὑπέστρεψ.* liegenden Begriff des Kommens. Vgl. Act 18 21. Hom.

\*) Auch die Darstellung der Apostelgeschichte stimmt nur mit dieser Auffassung überein, insofern sie P. vor der späteren Sendung zu den Heidenvölkern Act 22 24 nur Juden vorübergehend predigen lässt, und die arabische Reise gar nicht berichtet. Letzteres erklärt sich leicht, wenn die Reise nur für die innere Entwicklung des P. von Bedeutung war, macht aber, wenn mit ihr die Heidenmission des P. begann, Schwierigkeiten, welche zu dem Verdacht von Hilgenf. u. Zeller geführt haben, die Reise sei als das unabhängige Auftreten des Heidenapostels beweisend absichtlich verschwiegen.

\*\*) Denn dass in Damaskus die dortigen Juden den P. nicht lange geduldet haben würden, ist wohl sehr wahrscheinlich, aber bei unserer Unkunde der näheren Verhältnisse nicht als gewiss zu bezeichnen. Andererseits ist es nicht richtig, dass Act 9 22 vgl. mit 123 *ὡς δὲ ἐπληρ. ἡμέραι ἔκανα* auf ein relativ längeres Wirken in Damaskus hinweise, da diese Worte nur (etwas vag und ungenau) den zwischen der Bekehrung und der Reise nach Jerusalem liegenden Zeitraum bezeichnen, in welchen die arab. Reise zu verlegen ist. Das auf die Bekehrung unmittelbar folgende Auftreten des P. in den Synagogen von Damaskus Act 9 20 ist als ein ganz kurzes zu denken, da die Verbindung von *ἀλλ' ἀπὸ ἡλθόν εἰς Ἀρ.* mit dem Vorang. schliessen lässt, dass die Reise nach Arabien bald auf die Bekehrung gefolgt ist.

Od. 9, 310: *αὐτὶς ὑποστρέψας* al. Eur. Al. 1022. Bornem. ad Cyp. 3, 360. Kühner ad Xen. Mem. 2, 24.

1<sup>18</sup> \*). Seine weiteren Lebensschicksale verfolgend, berichtet P. dass sein erster auf die Bekehrung folgender Aufenthalt von der Art war, dass er damals nicht noch Apostelschüler werden konnte. *Ἐπειτα*) hernach, nämlich nach meinem abermaligen Aufenthalte in Damaskus, — aus welchem er floh wie Act 9<sup>24f</sup>. II Kor 11<sup>32f</sup>. berichtet ist. Die nähere Zeitangabe aber folgt dann durch *μετὰ ἑτη τρία* (vgl. 21) wobei man die Bekehrung (so die Meisten, auch Winer, Fritzsche, Rück., Ust., Matthias, Schott, Olsh., B. Crus., de W., Hilgenf., Ew., Wies., Hofm., Reithm., Caspari, Wörn., Phil., Lighth., Eadie), nicht die Rückkehr aus Arabien (Marsh, Koppe, Borg., Rück., Jatho), auch nicht beides zugleich (Zimmer) als *Terminus a quo* zu denken hat, wie der Context durch *οἱ δὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα — μετὰ ἑτη τρία ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλ.* und der Zweck dieser Aufgabe beweist. Denn die drei Jahre führt P. als einen verhältnissmässig langen Zeitraum an, innerhalb dessen sich seit seiner Bekehrung seine evangelische Erkenntniss vollkommen befestigt haben musste. Vgl. auch z. 21. — *ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσ.* Dieses ist (gegen Hieron.) die erste Reise nach Jerus., in d. Apostelgesch. nicht übergangen (Laurent), sondern 9<sup>28</sup> berichtet. Die haltlosen Gründe Köhler's (Abfassungszeit 1f.) gegen diese Identität widerlegt Anger rat. temp. 124f. Zuzugeben aber ist, dass der Bericht der Apostelgesch. aus u. St. theilweise Berichtigung annehmen muss (s. z. Act 11), welche Nothwendigkeit jedoch von Baur, Hilgenf. u. Zeller übertrieben und auf absichtliche Geschichtsänderung seitens der Apostelgesch. zurückgeführt wird, wonach diese gerade nicht wolle, was P. an u. St. will, nämlich seine Unabhängigkeit von den Uraposteln hervortreten lassen. Auch ist dieses Unabhängigkeitsbewusstsein nicht zu übertreiben, als ob sich P. dem Petrus „fremd im Centrum seines Wesens“ (Holsten) gefühlt hätte. — *ἰστορεῖσαι Κηφᾶν*) um die persönliche Bekanntschaft des Kephas zu machen, also nicht um mich beehren zu lassen. Aber die Stellung des Petrus als *κορυφαῖος* (Theodoret) im Apostelkreise, besonders von Katholiken hervorgehoben (s. Windischm. und Reithm.), erhellt allerdings aus d. St. als dem Paulus damals bekannt und von ihm anerkannt. *Ἰστορεῖν*, coram cognoscere, nur hier im NT findet sich in diesem Sinne auf eine Person be-

---

\*) Das entscheidend bezeugte hebr. *Κηφᾶν* (N<sup>o</sup> AB 17, 67\*\* Pesch., Heracl. a. R., Kopt., Aeth., Ar.) ist theilweise (N<sup>o</sup> DFGKLP Vulg., Arm., Elz) durch den griech. Namen *Πέτρος* glossematisch verdrängt.

zogen auch Joseph. Bell. 6, 18.: οὐκ ἄσημος ὢν ἀνὴρ, δὲ ἐγὼ κατ' ἐκείνον ἰστόρησα τὸν πόλεμον. Antiq. 1, 11, 4. 8, 25., häufig auch in d. Clementinen. Bei Griechen (vgl. auch die Stellen aus Joseph. bei Krebs Obs. 318) oft von Sachen wie τὴν πόλιν, τὴν χώραν, τὴν νόσον etc. S. Wetst. u. Kypke. Gut übrigens Beng.: „grave verbum ut de re magna; non dixit ἰδεῖν (wie Joh 12<sup>21</sup>) sed ἰστορεῖν.“ Vgl. Chrys. — καὶ ἐπέμεινα πρὸς αὐτόν) Vgl. IKor 16<sup>7</sup>. In πρὸς, bei, liegt die Verkehrsrichtung des ἐπέμ. Vgl. Mt 26<sup>55</sup>. Joh 11 u. die Stellen bei Fritzsche ad Mk 20<sup>2</sup>. Vgl. Ellendt Lex. Soph. II. 658. — ἡμέρας δεκαπέντε) Den geschichtlichen Grund, wesshalb nicht länger, s. Act 9<sup>20</sup>. 22<sup>17ff</sup>. Die Absicht aber, wesshalb P. die Zeitangabe anführt, ist nach dem ganzen Zusammenhange offenbar, dass der Leser sich sagen sollte, wie ein so kurzer Aufenthalt, dessen Zweck das erste persönliche Bekanntwerden mit Petrus war, nicht ausserdem etwa noch für den Zweck evangelischen Unterricht zu empfangen, bestimmt gewesen sein werde. Diese Absicht leugnet Rück., weil nämlich die Zeit von 15 Tagen nicht so kurz gewesen sei, dass P. nicht während derselben von Petrus hätte belehrt werden können. Allein er berichtet ja geschichtlich, und dabei konnte ihm die Anführung einer so kurzen Zeit nur willkommen für seinen Zweck sein, ohne gerade diese Anführung für einen stringenten Beweis ausgeben zu wollen. Ein solcher war sie nach Meyer in der That nicht. Aber während 15 Tage zur Mittheilung von einzelnen geschichtlichen Notizen, welche P. nicht zum Wesentlichen seines Evangeliums rechnete, vollkommen ausreichten, waren sie wirklich zu kurz, als dass P., nachdem er drei Jahre lang sich in seiner christlichen Ueberzeugung selbstständig entwickelt hatte, in ihnen in geistige Abhängigkeit von Petrus gerathen konnte. Ganz entbehrlich ist daher die willkürliche Vermuthung Rückert's, dass P. die 15 Tage wegen des falschen Vorgebens der Gegner erwähne, er sei erst durch die Apostel zum Christenthum gebracht worden, oder habe doch eine lange Zeit bei ihnen und als ihr Schüler verlebt, suche dieses aber undankbar und anmassend zu verbergen oder zu leugnen. Hofm.'s Meinung, P. wolle die Leser entnehmen lassen, dass er nicht desshalb nach Jerus. gereist sein könne, um sich bei dem dortigen „Apostelthum“ Urtheil und Bescheid zu erholen, ist nicht mit Meyer ganz zu verwerfen, findet aber erst auf 1<sup>19</sup> Anwendung.

1<sup>19</sup>. Einen andern aber von den Aposteln sah ich nicht, ausser Jakobus, den Bruder des Herrn. So wird dieser Jakobus zwar von dem Zwölfkreise (IKor 15<sup>5</sup>), zu welchem

Petrus gehörte, unterschieden, aber doch mit zu den Aposteln, nämlich im weitern Sinne (vgl. I Kor 9<sup>5</sup>. 15<sup>7</sup>) gezählt, woraus sich auch die nur nachträgliche Anführung dieses Apostels erklärt. Nach *εἰ μή* ist nicht bloss *εἶδον* zu ergänzen (wie Grot., Fritzsche ad Mt 402, Winer, Bleek in d. StKr 1836 1059, Wieseler wollen), sondern wie es der Context fordert: *εἶδον τὸν ἀπόστολον*. — *ἔτερον* ist hier nicht qualitativ wie 1<sup>6</sup>, sondern steht dem Einen gegenüber, welcher genannt ist, dem Petrus; neben diesem sah er nicht noch einen der Apostel, ausgenommen nur dass er den Apostel weitern Sinnes Jakobus sah, den Herrnbruder (der ja der Jerusalemischen Gemeinde als Vorsteher angehörte), was er gewissenhafter Weise nicht unerwähnt lassen will. — Dass Jakobus, der Bruder des Herrn, nicht Jakobus Alphaei Sohn gewesen sei, wie nach Clem. Al. u. Hieron., von Neueren Hug., Schneckenburger, Theile, Lange u. A., unter den Auslegern des Briefes auch Matthies, Usteri, Schott, B. Crus., Jatho, Hofm., Reithmayr. wollen, sondern, wie auch die meisten Neueren, unter den Auslegern Olsh., de Wette, Hilgenf., Wieseler \*), Lightf., Eadie annehmen, ein leiblicher Bruder Jesu (Mt 13<sup>35</sup>. Mk 6<sup>3</sup>), der Maria Sohn, Jakobus der Gerechte (Heges. b. Eus. 2<sup>23</sup>), seit seiner Geburt ein Nasiräer, nach Jesu Auferstehung gläubig geworden (I Kor 15<sup>7</sup>. Act 1<sup>14</sup>), zu sehr hohem apostolischen Ansehen (2<sup>9</sup>) unter den Judenchristen gelangt, und der höchstgeltende Presbyter der Gemeinde in Jerusalem, s. z. Act 12<sup>17</sup>. I Kor 9<sup>5</sup>. Beyschlag z. Jak. Einl. § 1. Laurent NT Stud. 175ff. Sieffert, Art. Jakobus im NT in RE 2. Aufl. Bd. 6 464ff. Er wird durch die Näherbezeichnung *τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου* nicht bloss vom ältern Jakobus, Bruder des Johannes (Hofm. u. M.), sondern auch von Jakobus Alphaei, der einer der Zwölf war, unterschieden. Vgl. Victorin.: „cum autem fratrem dixit, apostolum negavit“. Die ganze Erdichtung der Identität uns. Jakobus mit dem Sohne des Alphaeus ist ein Erzeugniss des schriftwidrigen (Mt 1<sup>25</sup>. Lk 2<sup>7</sup>), obwohl kirchlich orthodoxen (Form. Conc. 767) Glaubens an die über Christi Geburt sich hinaus erstreckende Jungfrauschaft der Maria. Vgl. z. Mt 12<sup>46</sup>. I Kor 9<sup>5</sup>. Uebrigens streitet die Angabe, dass P. damals bloss den Petrus und Jakobus in Jerusalem gesehen habe, nicht mit

---

\*) Wieseler versteht hier richtig den leiblichen Bruder Jesu, hält aber den Jakobus, welcher 2<sup>9</sup>. 12 (u. Act 12<sup>17</sup>. 15<sup>13</sup>. 21. I Kor 15<sup>7</sup>) als Haupt der Judenchristen genannt ist, nicht für identisch mit diesem Bruder des Herrn, sondern für den Apostel Jakobus Alphaei, der auch der *ὁ δικαίος* Genannte sei. S. z. 2<sup>9</sup>.

dem ungenauen *τοὺς ἀποστόλους* Act 9<sup>27</sup>, sondern ist eine authentische geschichtliche Näherbestimmung davon. Der thatsächliche Grund davon, dass P. die übrigen Apostel nicht sah, kann nur der gewesen sein, dass sie gerade auf Berufsreisen von Jerus. abwesend waren. Denn dass P. dieselben seinerseits geflohen hätte (Holsten I. 275, vgl. Pfeleiderer, Paulin. 279), ist nicht denkbar, wenn er doch den Petrus gerade aufsuchte. Vgl. Zimm. 47. Die Absicht aber, in der P. dies hervorhebt, ist, nachzuweisen, nicht wie 1<sup>18</sup>, dass er das Evang. nicht von den Aposteln gelernt hat (denn dafür war die Zahl der letzteren gleichgültig), sondern dass er auch nicht einen förmlichen Auftrag zur Verkündigung des Evang. erhalten hat, wie sie der Gesamtheit der Apostel zugekommen wäre.

1<sup>20</sup>. Nicht Parenthese, sondern am Schlusse dessen, was P. eben von jenem seinem ersten Aufenthalte in Jerus. nach seiner Bekehrung berichtet hat (dass er nämlich, um den Kephas kennen zu lernen, hingereist, 15 Tage bei ihm geblieben sei und sonst keinen andern Apostel, nur den Herrnbruder Jakobus gesehen habe), eine eidliche Betheuerung, dass er damit die reine Wahrheit sage. Die Wichtigkeit des eben Berichteten für seinen Zweck, seine apostolische Selbstständigkeit nachzuweisen, bewog ihn zu dieser heiligen Versicherung. Denn wäre P. Apostelschüler gewesen, so müsste er damals es geworden sein, als er zum ersten Male nach seiner Bekehrung in Jerus. bei den Aposteln war; aber nicht bloss für einen andern Zweck und so wenige Tage war er dort gewesen, sondern er hatte auch nur noch den Jakobus ausser Petr. getroffen. Die Beziehung auf alles von 1<sup>12</sup> an Gesagte (Calvin, Koppe, Winer, Matthies) oder wenigstens auf 1<sup>15</sup>—19 (Hofm.) hat wider sich, dass mit *ἔπειτα* 1<sup>18</sup> ein neuer Abschnitt des Referats (vgl. 1<sup>21</sup>. 2<sup>1</sup>) anhebt, über welchen zurückzugehen kein Grund vorliegt. — Die Structur ist so, dass *ἃ δὲ γράφω ὑμῖν* anakoluthisch mit Nachdruck für sich steht, und vor *ὅτι*, dass, wiederum *γράφω* zu denken ist: Was ich aber euch schreibe — siehe vor den Augen Gottes schreibe ich, dass ich, nicht lüge, d. h. in Bezug auf das, was ich euch schreibe, schreibe, versichere ich vor Gottes Angesicht (*לְפָנַי יְהוָה*, so dass ich Gott als Zeugen gegenwärtig habe), dass ich nicht lüge. Vgl. Buttm. NT Gr 338. Schott nimmt *ὅτι* da: *coram Deo scribo*, siquidem non mentior, wonach also *ἃ δὲ γρ. ὑμ.* nicht anakoluthisch erscheint. Allein dieses siquidem non mentior wäre sehr matt, während gerade das Anakoluthische des vorangestellten Relativsatzes der Inständigkeit der Rede nur angemessen ist (vgl. Mt 10<sup>14</sup>).

Lk 21<sup>6</sup> u. dazu d. Anm.); auch ist die ganz parallele Be-theuerung  $\delta\varsigma \theta\epsilon\omicron\varsigma$  —  $\text{o}\dot{\iota}\delta\epsilon\nu$  —  $\text{o}\dot{\tau}\iota \sigma\upsilon \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\mu\alpha\iota$  II Kor 11<sup>31</sup> vgl. Röm 1<sup>9</sup>. II Kor 12<sup>3</sup> der Erklärung von  $\text{o}\dot{\tau}\iota$  durch squidem nur ungünstig. Mit Bengel, Paulus und Rück. (vgl. schon Hieron.) nach  $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  ein  $\text{e}\sigma\tau\iota$  hinzuzudenken ( $\text{o}\dot{\tau}\iota$  dass), ist nicht bequemer (Rück.), sondern willkürlich und ergiebt eine beispiellose Ausdrucksweise.

121.  $\text{e}\pi\epsilon\iota\tau\alpha$ ) nach diesem fünfzehntägigen Aufenthalt in Jerus. —  $\eta\lambda\theta\omicron\nu \epsilon\iota\varsigma \tau\alpha \kappa\lambda\iota\mu\alpha\tau\alpha \tau\eta\varsigma \Sigma\upsilon\tau\iota\alpha\varsigma \kappa\alpha\iota \tau\eta\varsigma \text{Κιλικίας}$ ) Indem die M. hierin eine Angabe der damaligen Reiseroute des P. sehen, combiniren sie dieselbe mit dem Bericht Act 9<sup>30</sup>, wonach P. von Jerus. nach Caesarea Stratonsturm begleitet und von da nach Tarsus entlassen wurde. Dabei verstehen Winer, Koppe, Rück., Ust., Matthies, Schott unter  $\Sigma\upsilon\tau\iota\alpha$  das an Caesarea anstossende zur syr. Provinz gehörige Phönicien, von wo P. direct nach Tarsus gefahren wäre. Aber dass hier nicht Phönicien, sondern das eigentliche antiochen. Syrien gemeint ist, dafür spricht die Zusammenstellung mit dem an letzteres angränzenden Cilicien und der Sprachgebrauch des NT. Denn in diesem bedeutet  $\Sigma\upsilon\tau\iota\alpha$  entweder die ganze röm. Provinz Syria mit Einschluss Galiläas und Judäas (Mt 4<sup>24</sup>. Lk 22. Act 18<sup>18</sup>. 20<sup>3</sup>. 21<sup>3</sup>), was hier jedenfalls nicht passt, oder das antiochen. Syrien (Act 15<sup>23</sup>. 41). Daher ist auch Wieselers Meinung abzuweisen, es sei das eigentliche Syrien aber mit Einschluss Phöniciens gemeint. Mit Act 9<sup>30</sup> wäre also unsere Stelle nur durch die Annahme zu combiniren, P. sei von Cäsarea nicht, wie es nach der Darstellung der Act für sich wahrscheinlich wäre, auf dem directen Seewege, sondern zu Lande durch Syrien nach Cilicien gereist (Meyer). Allein P. will hier gar nicht seine Reiseroute angeben, sondern er nennt die beiden Länder, in welchen er nach seiner Abreise von Judäa viele Jahre lang gewirkt hat (Hofm., Eadie), und stellt dabei Syrien voran, wohl nicht, weil es näher an Palästina lag (Hofm.), sondern weil es der Hauptschauplatz seiner ersten heidenapostol. Wirksamkeit war. Für diese Auffassung spricht auch das allgemeine, zugleich die beiden Länder zusammenfassende,  $\kappa\lambda\iota\mu\alpha\tau\alpha$ , und der Zusammenhang. Denn dass sich P. in die syrischen und cilicischen Gegenden begab, kommt nicht bloss insofern in Betracht, als er damit wieder von dem Sitze der Apostel weit genug hinwegging (Meyer), sondern auch als der Beginn seiner selbstständigen heidenapostol. Thätigkeit. Man erkennt dies aus 12<sup>ff.</sup>, sowie aus dem Umstande, dass P. den vollständigen und chronologisch geordneten Nachweis seiner Unabhängigkeit von den Uraposteln eben nur bis zu diesem

syrisch-cilicischen Aufenthalt fortführt. Das wäre nicht zu erklären bei der Annahme, dass der Ap. wie in Syrien und Cilicien so früher schon in Arabien und Damaskus das Evang. für die Heiden verkündigt habe (Hilgenf. ZwTh 1883 310).

122. Die Angaben 122—24 weisen ebenfalls nach, dass P. nicht Apostelschüler gewesen sei, wie das der Zielpunkt des ganzen Zusammenhanges ist, aber nicht als ein zum Vorigen ganz selbstständig hinzutretendes neues Beweismoment, wie Meyer es fasst, am wenigsten als nachträgliche Bemerkung über die Reise nach Jerusalem (Wieseler), sondern so, dass damit der 122 genannte syrisch-cilicische Aufenthalt des P. als selbstständige heidenapostol. Wirksamkeit charakterisiert wird. Dazu dient zunächst die Bemerkung, dass er in der Zeit des eben genannten syr.-cilic. Aufenthalts den Gemeinden Judäas persönlich unbekannt war, d. h. sich nicht durch Predigt bekannt gemacht hatte. Als Apostellehrling nämlich würde er in Verbindung mit Jerus. geblieben und von da aus zunächst mit seiner Wirksamkeit in die Judäischen Gemeinden gekommen und ihnen bekannt geworden sein. Dass er also, ohne dies gethan zu haben, gleich in Syrien und Cilicien wirkt, zeigt die Selbstständigkeit seines Auftretens. Mit Ungrund behauptet Hofm., dass P. von 121 an nicht den Nachweis seiner apostolischen Selbstständigkeit gegenüber den alten Aposteln fortsetze, sondern den Einklang seiner Verkündigung mit dem Glauben der Muttergemeinde zu Jerus. und ihrer Apostel aufzeige\*). Contextwidrig Andere: P. wolle widerlegen, dass er von den Gemeinden Judäas gelernt (Oecum., Gomar., Olsh.), oder dass er selbst in Judäa judaistisch gelehrt habe (Chrys., Theophyl., Grot., vgl. Usteri), oder dass er als Beauftragter der Judäischen Gemeinden nach Syrien und Cilicien gekommen sei (Michael), oder dass er ihnen gegenüber ein *πείθειν* und *ἀρέσκειν* nicht hätte ausüben können (Zimmer G. u. A. 72f. — *τῷ προσώπῳ*) in Bezug auf das (mein) Angesicht, d. h. persönlich. Vgl. I Th

---

\*) Nach Hofm. liegt das Ziel, worauf P. 122f. hinauswill, in *καὶ ἐδόξαζον* etc. 124, so dass sich 122f. hierzu nur wie Vordersatz zu Nachsatz verhalte. Dies ist ganz gegen die selbstständige und an gelegentliche Art der beiden Aussagen 122f., denen P. eine so untergeordnete Stellung, wie sie nach Hofm. haben sollen, durch Participialform (*ἀγροοῦντες δὲ* — — *μόνον δὲ ἀκούοντες, οἱ* etc., *ἐδόξαζον* etc.), etwa auch unter Hinzufügung von *καίτε* oder in sonst markirter Weise zu geben gewusst haben würde. Wie der Ap. geschrieben hat, ist sein Referat von *ἐπειτα* 121 an in eben so selbstständigen Sätzen gehalten wie von *ἐπειτα* 118 an, und 122f. kann nicht zur blossen Einleitung von 124 bestimmt sein.



217. — ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδ.) Darunter verstehen Hilgenf., Baur, Zeller die Gemeinden von ganz Judäa mit Einschluss Jerusalems, indem sie aus unserer Stelle auf die Ungeschicklichkeit des Berichts Act 9<sup>26</sup>—30 über eine Predigt des P. in Jerusalem schliessen. Aber dass die dortige Gemeinde ihn gekannt haben muss, folgt auch aus seiner vorchristlichen Verfolgung der Gemeinde, die nicht bloss durch Act, sondern auch durch ihn selbst Gal 1<sup>13</sup> bezeugt ist, und daher nicht geleugnet werden darf (Blom, paulin. Studien in ThT 1879 335ff.), sowie aus seinem fünfzehntägigen Aufenthalt Gal 1<sup>18</sup>. Darnach kann hier mit Ἰουδαία nur die Provinz im Gegensatz gegen die Hauptstadt bezeichnet sein, die Ἰουδαία γῆ (Joh 3<sup>22</sup> vgl. Lk 6<sup>17</sup>. Act 1<sup>8</sup>. 8<sup>1</sup>. 10<sup>39</sup>. 26<sup>20</sup> und die analoge Bedeutung von Syrien Act 15<sup>23</sup>). Ebenso wenig aber wie Act 9<sup>26</sup>ff. steht mit unserer Stelle Act 26<sup>19</sup>f. in Widerspruch, wo durchaus nicht eine auf die jerusalemische Wirksamkeit unmittelbar folgende Predigt des P. in Judäa vorausgesetzt ist. Vgl. Oertel 60. Zimm. 54f.

1 23f. Δέ) stellt das μόνον ἀκούοντες ἦσαν dem ἡμῖν ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ als correlates Verhältniss gegenüber, ist aber nicht als blosser Wiederholung des vorherigen δέ zu fassen (Hofm.), da es ein anderes\*) Subject einführt (Baeuml. Partik. 97) und auch nicht, wie Hofm. meint, der Satz mit dem vorigen wesentlich gleichen Inhalts ist. Denn es kommt hier nicht bloss auf das Negative an, dass die judäischen Gemeinden nicht anders, als durch das Gerücht von P. wussten, sondern, wie besonders 1 24 zeigt, auch auf das Positive, dass diese sehr bedeutsame Einwirkung seiner Thätigkeit auf jene allerdings stattfand: seine von ihren Aposteln völlig unabhängige Wirksamkeit bewirkte durch ihren Erfolg, dass sein Name auch bei jenen einen guten Klang hatte. Das Mascul. bezieht sich auf die Personen, aus welchen jene ἐκκλησίαι bestanden. S. Pflugk ad Eur. Hec. 39. Winer § 67 1. Das Partic. mit ἦσαν aber steht nicht für das einfache Imperf. (ganz unrichtig Luther: sie hatten gehört), soll auch nicht bloss das Prädikat als die Hauptsache hervorheben, sondern die Handlung als bleibenden Zustand bezeichnen. Kühner II. 35. Vgl. Vulg.: tantum autem auditum habebant. — ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε etc.) ὅτι wird am einfachsten nicht als Conjunction erklärt, so dass ein Uebergang aus der indirecten in die directe Rede (so die Meisten, auch Wieseler u.

\*) Hofm. beruft sich auf Eur. Iph. T. 1367. Aber in dieser wie in den übrigen bei Hartung I. 169 citirten Stellen findet ja die bekannte Wiederholung desselben Wortes mit δέ statt.

Eadie), sondern als das Recitativum zur Einführung rein directer Rede (Matthies, Schott, Hilgenf., Ewald, Hofm., Phil.), dessen Gebrauch bei P. nicht bloss in Anführung von Schriftsprüchen, sondern auch ausserdem (Röm 3<sup>8</sup>. II Th 3<sup>10</sup>) gesichert ist. Ueberdies gewinnt so die Darstellung an Lebendigkeit. In *ὁ διῶκων ἡμᾶς* geht *ἡμᾶς* auf die Christen überhaupt; aus christlichem Munde (theils aus Jerus., theils wohl auch unmittelbar von Syrern und Ciliciern) kam ihnen die erfreuliche Kunde zu. Das Partic. Praesent. aber steht nicht für Aor. (Grot.), sondern ganz substantivisch: unser (ehemaliger) Verfolger. S. Winer § 18<sup>3</sup>. Bremi. ad Dem. adv. Aphob. 17. — *τὴν πίστιν* heisst nie die christliche Lehre (Beza, Grot., Morus, Koppe, Flatt, Rück. u. M.), auch nicht Act 67, wo der Glaube an Christum als Unterwerfung gebietende Instanz gedacht ist (vgl. z. Röm 1<sup>5</sup>), sondern: den Glauben, aber objectivirt. Vgl. z. 3<sup>3</sup>. 23. Er verkündigt den Glauben (an den Sohn Gottes, 1<sup>16</sup>), welchen er vormals zerstörte. Zu letzterem bemerkt Estius, richtig: „quia Christi fidelibus fidem extorquere persequendo nitebatur“. Vgl. 1<sup>13</sup>. — *ἐν ἐμοὶ*) heisst nicht propter me (wie man vor Winer gewöhnlich annahm), wesshalb man sich irrig auf Eph 4<sup>1</sup> al. berief, denn *ἐν* ist bei Personen nie wegen (Winer § 48<sup>3</sup>, c); sondern: sie priesen Gott an mir, so dass ihr Lobpreisen Gottes an mir als dem Träger und Werkzeug der göttlichen Gnade und Wirksamkeit (IKor 15<sup>10</sup>) haftete. Gott gab sich ihnen kund an mir, und so priesen ihn; *ὅλον γὰρ τὸ κατ' ἐμέ, φησί, τῆς χάριτος ἦν τοῦ Θεοῦ*, Oecum. Vgl. Joh 17<sup>10</sup>. JSir 47<sup>6</sup>. S. überh. Bernhardt 210. Ellendt Lex. Soph. I. 598. Nicht umsonst aber, sondern mit dem gerechten Gefühle der Genugthuung hat P. *καὶ ἐδόξαζ. ἐν ἐμοὶ τ. Θεόν* zugesetzt: denn mit diesem Eindrucke, welchen er damals auf die Judäischen Gemeinden machte, stand das gehässige Treiben der Judaisten in Galatien gegen ihn in auffallendem Contraste. — Beachte noch (gegen Holsten u. A.), wie 1<sup>23</sup> auf der unverfänglichen Voraussetzung beruht, dass P. wesentlich kein anderes Evang. predige, als jene Gemeinden von Jerus. aus empfangen hatten, wenn sie auch über besondere Eigenthümlichkeiten seiner Predigt noch nicht instruiert waren, wie denn überhaupt der Gegensatz von Paulinismus und Judaismus erst später (Act 15<sup>1</sup>) in's öffentliche Interesse trat.

21—10. Paulus hat in Jerusalem seine selbstständige heidenapostolische Würde zur vollen Anerkennung gebracht. — Der Zweck und die Stellung dieses Abschnitts im Zusammenhange ergiebt sich daraus,

dass der Ziel- und Höhepunkt desselben offenbar die Anerkennung des selbstständigen heidenapostol. Berufs des P. und die Bestätigung seines entsprechenden Wirkens von Seiten der älteren Apostel ist, während die Thatsache, dass die Gemeinde von Jerusalem wie die Apostel zu dem Inhalt des paulinischen Evang. nichts hinzuzufügen gehabt haben, nur als negative Vorbedingung dafür kurz berührt wird. Hiernach bleibt zwar der Gegenstand des Beweises derselbe wie im Vor., nämlich, dass P. kein Apostelschüler, sondern selbstständiger Apostel ist, aber die Art des Beweises ändert sich vollständig. Gegen die Bestreitung der apostol. Würde des P. wird hier eben nur geltend gemacht, dass sie von den Uraposteln selbst anerkannt worden ist, und es wird nicht mehr der directe Beweis fortgesetzt, dass P. sein Evang. nicht von den Aposteln gelernt hat. Dieser Beweis war ja auch durchaus vollendet, nachdem das Leben des P. unter jenem Gesichtspunkt bis zum Beginn seines selbstständigen heidenapostol. Wirkens verfolgt war 1<sup>21</sup>—24. Von da an konnte keine Rede davon sein, dass er sein Evang. von den Aposteln noch erst lernen sollte. Auch kann die Angabe des P. 2<sup>3.6.</sup>, dass man in Jerus. nichts an seinem Evang. geändert habe, darum nicht direct seine Behauptung, sein Evang. nicht von Menschen empfangen zu haben, beweisen wollen, da es sich 2<sup>3.6</sup> um seine specifische Lehre von der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen handelt, von der er wahrlich nicht gegenüber von judaist. Vorwürfen erst zu erweisen hatte, dass er sie nicht von den Uraposteln gelernt habe. Abzuweisen ist hiernach die Auffassung dieses Abschnitts bei Hofm., nach welchem P. hier ohne Zusammenhang mit 1<sup>11.12</sup> falsche Angaben über seinen Aufenthalt in Jerus. richtig stellen will, bei Overbeck 219, welcher behauptet, es handle sich hier nicht zunächst um die persönliche Würde des P., sondern um sein Heiden-evang., und bei Meyer, der hier eine reine Fortsetzung des vorigen Beweises findet. Am wenigsten kann P. diesen Abschnitt geschrieben haben, „um seine Behauptung des gesetzesfreien Heidenevang. auch gegen Urgemeinde und Urapostel nachzuweisen“ (Hilgenf. ZwTh 27<sup>322</sup>), oder um seinen Unterschied und Gegensatz gegen die Urapostel geltend zu machen (Holsten I. 277): denn von einem activen Verhalten des P. gegenüber den Uraposteln ist in dem ganzen Abschnitt nichts anderes gesagt, als dass er ihnen sein Evang. vorgelegt habe. Eher würde es zum Inhalt des Folg. stimmen, darin den „Nachweis der in Jerusalem vor der Urgemeinde u. den Säulen der Kirche wider die Judaisten siegreich behaupteten Wahrheit des Heiden-Evangeliums“ zu finden

(Holsten II. 70); aber der Widerstand des P. gegen die Judaisten ist im folg. Abschnitt nur Nebensache und jener Nachweis würde für den „Beweis des göttlichen Ursprungs des Evang. des P.“ keine Bedeutung haben. Vgl. über 11—10.: C. F. A. Fritzsche in Fritzschorum opusc. 158ff. Elwert Progr. Anott. in Gal 21—10. 1852. Reiche comm. crit. 1ff. Schwegler, nachap. Zeitalt. I, 116ff. Baur, Paulus, 2. Aufl. I, 119ff. Zeller, Apostelg. 216ff. Neander, Gesch. d. Pflanz. 4. Aufl. 208ff. Lechler, ap. u. nachap. Zeitalt. 3 A. 164ff. Ritschl, altkath. K. 1857. 128ff. Trip, Paul. nach d. Apostelgesch. 75ff. Oertel, Paul. in der Apostelg. 286ff. Ebrard, w. Krit. d. evang. Gesch. 3. Aufl. 1868. 87ff. Lipsius, Apostelkonvent in BL 1869. Overbeck, Apostelgesch. 1870. 216ff. Pfeiderer, Paulinism. 1873. 50ff. Weizsäcker, Apostelkonzil, JdTh 1873. 191ff. K. Schmidt, Apostelkonvent in RE 2. Aufl. 1877. Keim, Aus d. Urchr. 1878. 64ff. W. Grimm, Der Apostelkonvent in StKr 1880. 405ff. Friedr. Zimmer, Galaterbrief u. Apostelgeschichte 1882. Holtzmann, Revision der neuesten Verhandl. über d. Apostelkonvent, ZwTh 25 (1882) 436ff. 26 (1883) 123ff. Pfeiderer, in JprTh 1883 78ff. 240ff. Hilgenfeld in ZwTh 27 (1884) 303ff.

21. Ueber 21.: Stölting Beiträge zu Exeg. d. Paulin. Briefe 1869. 155ff. — *ἔπειτα* hernach, nämlich nach meinem Aufenthalte in Syrien und Cilicien; dem correlat ist *ἔπειτα* 121, wie auch 118. *ἔπειτα* an das unmittelbar vorher Berichtete anknüpft. Daher nicht: nach der Jerusalem-Reise 118. (Wieseler). — *διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν* interjectis quatuordecim annis, nach vierzehnjähriger Zwischenzeit; vgl. Polyb. 22, 26 22: *δι' ἐτῶν τριῶν*, Act 24 17. Die Länge dieser Zeit entspricht ganz dem pragmatischen Zwecke des Ap., welcher nämlich schon so viele Jahre völlig selbstständig und von den Uraposteln unabhängig gearbeitet hatte, als er jetzt eine Anerkennung seiner Heidenmission von ihrer Seite herbeiführte. Ueber den Gebrauch von *διὰ*, welcher auf der Vorstellung beruht, dass die vom Anfangspunkt bis zu dem betreffenden Ereigniss zwischenliegende Zeit mit dem Eintritte des letztern durchgemacht ist (vgl. Herm. ad Viger. 856), s. überh. Bernhardy 285. Krüger § 68, 223. Winer § 47, i. Fritzsche ad Marc. 50. und in Fritzschor. Opusc. 162f. Herod. 41.; *ἀποδημήσαντας ὀκτὼ κ. εἴκοσι ἔτη καὶ διὰ χρόνον τοσούτου* (nach so langer Zwischenzeit) *καπιόντας* etc. Dtn 9 11.: *διὰ τεσσαράκοντα ἡμερῶν* — — *ἔδωκε κύριος ἐμοὶ τὰς δύο πλάκας*. Joseph. Antiq. 4, 8 12. Vgl. d. bekannte *διὰ χρόνον* Kühner ad Xen. Mem. 2, 81, *δι' αἰῶνος* Blomf. Gloss. ad Aesch. Pers. 1003, *διὰ μακροῦ* Thuc. 6, 153, *δι' ἔτους* Lukian. Paras. 15, *δι' ἡμε-*

ὥν Mk 21. u. dergl.; auch IV Mkk 13<sup>20</sup>. Nach Oeder (b. Wolf), Rambach, Theile (in Winer's neuem krit. Journ. VIII. 175), Paulus u. Schott hat wieder Stölting διὰ innerhalb gefasst: „während eines Zeitraums, der seit meiner Bekehrung 14 Jahre gedauert hat und jetzt, wo ich diesen Brief schreibe, durchgemacht ist“. Allein diese Erklärung ist abzuweisen, weil διὰ von der Zeitdauer bei den Griechen immer nur dann gebraucht wird, wenn sich die Handlung durch die ganze Zeit hindurch erstreckt (Valcken. ad Herod. 6<sup>12</sup>. Ast ad Plat. de Leg. 399), sei es nun fortdauernd wie Mk 14<sup>53</sup> oder in wiederkehrenden Momenten wie Act 1<sup>3</sup>. (s. Fritzsche. Opusc. 11)\*), weil ferner eine Beziehung auf die nunmehrige Dauer seines Christenstandes in keiner Weise angedeutet ist, und weil die Zeitangabe ganz müßig und zwecklos wäre. — Von wo an hat aber P. die 14 Jahre gerechnet? Jedenfalls nicht von der Himmelfahrt Christi, wie ganz gegen den Zusammenhang Euseb. (Chron.), Petr. Lomb., Lud. Cappel., Paulus wollen; aber auch nicht von der Bekehrung des Ap. an, wie Baron., Spanh., Pearson, Olsh., Anger, Matthies, Schott, Fritzsche, B. Crus., Wiesel., Hilgenf., Ebrard, Ewald (ap. Z. 55), Stölting, Eadie, Hilgenf. annehmen, sondern von der ersten Reise nach Jerus. an, wie auch Hieron., Chrys. z. 11., Luther\*\*), Usserins, Cleric., Lightf., Beng., Stroth (im Repert. für bibl. u. morgenl. Lit. 4. 41), Mor., Keil, Koppe, Borg., Hug, Mynst., Credn., Hems., Win., Schrad., Rück., Ust., Zeller, Reiche, Bleek, Trana, Jatho, Kamph., Hofm., Lightf., Phil., Zimm. G. u. A. 24f. erklären. Mit Unrecht beruft man sich für die zweite Annahme auf die Analogie von 1<sup>18</sup>. Da hier nicht wie dort μετά, sondern das sonst nicht weiter in diesem Sinne bei P. vorkommende διὰ gesetzt ist, welches die verflossene Zwischenzeit anzeigt, und πάλιν auf die erste Reise

---

\*) Auch die Stellen Act 5<sup>19</sup>. 16<sup>9</sup>. 17<sup>10</sup>. 23<sup>31</sup>, auf welche man sich beruft, lassen für διὰ τῆς νυκτός die Fassung: die Nacht hindurch, ohne Abweichung vom gewöhnlichen Sprachgebrauche stehen. S. z. d. Stellen d. Comment. z. Act. Man hat dabei nicht m. Fritzsche den Lk einer missbräuchlichen Abweichung vom Griech. Sprachgebrauche zu beschuldigen. Vgl. z. διὰ νυκτός Thuc. 2, 41. Xen. Anab. 4, 6<sup>22</sup>. Zu dem Homerischen διὰ νύκτα, während der Nacht s. Nägelsb. z. Ilias 222 ed. 3.

\*\*) Im Commentare von 1519 (Opp. Jen. 1612. I 336 B): „Post annos 14, quibus si annos tres, quos supra memoravit, adjunxeris, jam 17 aut 18 annos eum praedicasse invenies, antequam conferre voluerit.“ Auch bei dieser Berechnung bleibt die Bekehrung, „das grosse Ereigniss, wonach P. alle christliche Zeit für sich misst“ (Ewald); denn die ganze Berechnung hebt ja 1<sup>18</sup> von diesem Ereigniss ausgehend an.

nach Jerus. zurückweist, so ist eben von dieser an die Zwischenzeit zu rechnen. Diese Auffassung entspricht auch dem Zusammenhange, nach welchem es dem Ap. darauf ankam, zu bemerken, dass er erst so lange nach dem auf jenen kurzen Aufenthalt in Jerus. unmittelbar folgenden Beginn seines heidenapostol. Wirkens dasselbe in Jerus. zu ausdrücklicher Anerkennung gebracht habe. — δεκατεσσαρων) mit Nachdruck vor ἐτῶν gesetzt (anders 18.), um die lange Zwischenzeit zu bezeichnen. Vgl. Herod. a. a. O. — πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσ.) Es ist heute fast ganz allgemein anerkannt, dass die hier gemeinte Reise von den in Act im Ganzen berichteten 5 Reisen des P. nach Jerusalem die dritte Act 15<sup>ff.</sup> ist. (Vgl. zu dieser Frage: Zimmer, G. u. Ap. 2—34). Die erste derselben Act 9<sup>26ff.</sup>, die hier schon 18. erwähnt war, und die fünfte Act 21<sup>17ff.</sup>, die später als die Abfassung des Galaterbr. ist, kommen nicht in Betracht. Es kann sich nur um die drei anderen handeln. Von diesen ist die zweite Act 11<sup>30</sup> mit der hier berichteten identificirt worden, von Tertull. c. Marc. 1<sup>20</sup>, Chron. Euseb., Calvin \*), Keil (Opusc. 180 und in Pott's Sylloge III. 68), Gabler NT theol. Journ. II, 2. 10<sup>ff.</sup>), Rosenm., Stusskind (in Bengel's Archiv 1. 1. 15<sup>7ff.</sup>), Bertholdt, Kuinoel (ad Act xxv.), Heinrichs (ad Act 59), Tychsen (zu Koppe 149), Niemeyer (de temp. quo ep. ad Gal. conscr. sit. Gott, 1827), Paulus, Guericke (Beitr. 8<sup>off.</sup>), Kückler (de anno, quo P. ad sacra Chr. convers. est, Lips. 1828 2<sup>ff.</sup>), Flatt, Fritzsche, Böttger, Sölting, Caspari geograph. chronolog. Einl. in d. Leben Jesu, 1869. Der hauptsächlichste Grund für diese Annahme geltend gemachte Grund ist der, dass P. seine zweite Reise nach Jerus. nicht habe übergehen können, also eben diese Gal 21 meinen müsse. Und diese Behauptung wird auch von solchen, welche hier nicht die zweite, sondern die dritte der in Act erzählten fünf Reisen finden wollen, für richtig gehalten; dieselben müssen dann, wenn sie nicht zu ganz verzeifelten Auskunftsmitteln greifen \*\*), die Geschichtlichkeit

\*) Unter den Aelteren wird auch J. T. Major für diese Ansicht genannt, dessen Annotata ad acta ap. Jen. 1647. 8. Gabler u. Winer anführen. Aber in der zweiten Ausgabe dieser Annotata Major's, welche nach seinem Tode Jena 1670. 4 erschienen ist, erklärt sich Major 41<sup>off.</sup> entschieden für die Ansicht, welche Gal 21 mit der Reise Act 15 für identisch hält.

\*\*) Bloch Chronotax. 67f. und Schott finden 21 zwei Reisen berichtet, was Ersterer aus πάλιν (nach 14 Jahren machte ich die zweite mit Barnabas unternommene Reise nach Jerus.) und Letzterer so herausbringt: „intra 14 annos iterata vice adscendi Hierosolymas, cum Barnaba quidem (Act 11<sup>30</sup>), posthac (Act 15) assumpto etiam Tito.“ Beide Fassungen sind wortwidrige Einlegungen. Denn nach Bloch's

von Act 11<sup>30</sup> aufgeben, sei es, dass man der Apg. eine durch verschiedene Quellen herbeigeführte Zerlegung der einen Reise Act 15 in zwei Reisen Act 11 und 15 zuschreibt (Schleierm.), oder dass man die ganze Erzählung Act 11<sup>30</sup> für Erdichtung erklärt (Zeller, Hilgenf., Lips.), oder auch, dass man Barnabas, aber nicht P. wirklich damals nach Jerus. selbst gelangen lässt (Bleek, Ebrard, Neander, Meyer). Dass nämlich P. hier nur seine zweite Reise meinen könne, begründet Meyer so: „Hätte P. eine dritte Reise gemeint und die zweite verschwiegen, so hätte er seinen Gegnern, welchen er nachweisen wollte, dass er nicht Apostelschüler sei, selbst die Waffen in die Hand gegeben, und der Verdacht absichtlich unvollständiger Aufzählung ruhte den Widersachern gegenüber mit Recht auf ihm. Ja, wenn er auch bei einer zweiten, aber hier übergangenen Anwesenheit in Jerus. gar nicht (und wie höchst unwahrscheinlich wäre das schon an sich!) mit den Aposteln in nähere Berührung gekommen wäre, so hätte er dieselbe doch um so weniger übergehen dürfen, da sie eben in dieser Eigenschaft als eine Reise, die mit etwaiger Belehrung durch die Apostel nichts zu thun gehabt hätte (vgl. 11<sup>18</sup>.), für seinen Zusammenhang den gegnerischen Verdächtigungen gegenüber von grosser Wichtigkeit gewesen wäre. Durch die Verschweigung würde seiner ganzen geschichtlich apologetischen Beweisführung, wie er sie 11<sup>18</sup>. angetreten hat, auch seit 12<sup>1</sup>. noch fortsetzt, der Nerv durchschnitten sein“. — Diese Argumentation fällt nun aber zugleich mit ihrer irrigen Voraussetzung, dass P. auch hier noch direct beweise, dass er sein Evang. nicht von den Aposteln gelernt habe. Dieser Beweis war 12<sup>1</sup>. vollendet (s. oben zu 21—10), und es werden jetzt aus dem weiteren Leben des P. zwei Ereignisse herausgegriffen, aus welchen in anderer Weise seine den Uraposteln ebenbürtige apostol. Stellung hervorgeht. Hiernach ist es keineswegs nothwendig, dass P. hier gerade seine zweite Reise berichtet. Und die übrigen für Act 11<sup>30</sup>. angeführten Gründe haben noch geringere Bedeutung\*).

Deutung müsste P. schon vorher von einer mit Barnabas gemachten Reise gesprochen haben, und bei Schott's Erklärung ist nicht bloss *δαὶ* irrig gefasst (s. oben), sondern es müsste auch wenigstens statt *συμπαράλ. καὶ τίτον* stehen: *εἶτα δὲ συμπαράλ. κ. τ.* Gleichwohl hat Lange apostol. Zeitalt. I. 26f. wieder zu der Ausflucht gegriffen, *πάνιν* sei auf *μετὰ Βαρν.* zu beziehen, und setze eine bereits früher mit Barnabas gemachte Reise (Act 11) voraus.

\*) Man sagt (Fritzsche 277) namentlich: 1) Die Reise folge auf den Aufenthalt in Cilicien und Syrien 12<sup>1</sup>. 21 vgl. Act 9<sup>30</sup>. 11<sup>25f</sup>. Aber P. giebt Gal 2 keine Fortsetzung seiner Lebensbeschreibung

Gegen die Identification dieser Reise mit der an unserer Stelle gemeinten entscheidet aber zunächst die Chronologie durch die 14 Jahre. Denn da für gedachte Reise das Jahr 44 aer. Dion. oder 797. U. C. feststeht (s. Einl. z. Act), so würden diese 14 Jahre mit Hinzurechnung jener drei Jahre 118 in das Jahr 27 aer. Dion. zurückführen! Unter den Vertheidigern jener Ansicht hat zwar Böttger wieder *τεσσαράων* aus *δεκατεσσαράων* gemacht, aber wie ganz mit Unrecht, s. nachher. Fritzsche hingegen hat die 14 Jahre so herauszubringen gesucht, dass er die Rechnung des Lk 31. von dem Jahre der Mitregentschaft des Tiberius, d. i. vom Jahre 765 U. C. an beginnen lässt, wie nach Usher auch von Cleric., Lardner u. A. (s. z. Lk 31), dann auch von Wieseler in RE XXI. 647ff. und bes. in d. Beitr. z. Würdigung d. Evang. 1869. 177ff. geschrieben ist. Mithin habe Christus 779 sein Lehramt angetreten, und sei 781 gekreuzigt; zu Anfange 783 sei Paulus Christ geworden, und 14 Jahre später, 797, sei die fragliche Reise nach Jerus. geschehen. Aber gegen die Annahme, dass die 14 Jahre von der Bekehrung an zu rechnen seien, s. oben. Ferner kann auch das Jahr der Bekehrung aus anderweitigen chronologischen Gründen nicht weiter als 35 aer. Dion., d. i. 788 U. C., hinaufgerückt werden (s. Einl. zu Act); endlich ist die Annahme, dass Lk 31. nicht vom wirklichen Regierungsantritte des Tiberius an rechne, nur eine von anderweitigen chronologischen Combinationen abgedrungene Auskunft, welcher die schlichten Worte des Lukas selbst durchaus keinen Halt geben (s. ausserdem dagegen Anger rat. temp. 14f. u. z. Chronol. d. Lehramtes Ch. L.).

(s. oben). 2) Es sei wahrscheinlich, dass P. bald nach dem Beginne seines heidenapostol. Wirkens seine Lehre zu Jerus. vorgetragen und den Aposteln zur Begründung vorgelegt habe. Aber vielmehr hebt P. Gal 21 hervor, dass er dies erst lange danach gethan habe. 3) Die Anerkennung des P. und Barn. als Heidenapostel 29 müsse ihrer Abordnung zu diesem Berufe Act 132 vorangegangen sein. Vielmehr aber war P. längst mit Erfolg Heidenapostel (22. 8) ebenso wie Jak., Petr. u. Joh. längst Judenapostel waren, als sie diese ihre beiderseitige Bestimmung sanctionirten 29. 4) Die Bedingung wegen der Armen 210 sei eben dadurch veranlasst worden, dass P. u. Barn. Unterstützungsgelder überbracht hätten (Act 1130). Allein jene Vereinbarung bedurfte einer solchen Veranlassung gar nicht vgl. Act 244f. 434ff. 61ff. 5) Die Apostel hätten auf die Beschneidung des Titus gedrungen, was noch in der Anfangszeit der Heidenbekehrung Act 1112, aber nicht mehr später Act 15 möglich gewesen sei. Aber die Apostel haben das keineswegs gethan s. z. 24. 6) Von der Anwesenheit des Johannes zu Jerusalem sei Act 15 keine Spur mehr. Er kann aber, obwohl nicht namentlich aufgeführt, in dem allgemeinen *οἱ ἀπόστολοι* mitbegriffen sein.



Ferner spricht noch gegen eine Identificirung der Reise Gal 2 mit der Act 11 berichteten, dass während P. bei der ersteren in Jerus. sein Evang. zur Beurtheilung vorlegen will, die letztere lediglich dem Zwecke dient, eine Collecte zu überbringen; dass Petrus zur Zeit von Act 11 sich theils im Gefängniss, theils auf der Flucht befand, also nicht so, wie es Gal 2 erwähnt wird, an Verhandlungen mit P. Theil nehmen konnte; dass P. nach Gal 27—9 augenscheinlich damals schon von grösseren Erfolgen zu berichten vermochte, als er sie zur Zeit von Act 11 gehabt hatte; und endlich ganz besonders, dass nach den Verhandlungen von Gal 22ff. unmöglich die Beschneidungsfrage in Jerusalem als eine neue aufgeworfen werden konnte, wie es Act 15 geschieht. — Nicht weniger haltlos aber als die eben abgewiesene Vermuthung ist die von Jac. Capell., Whiston, Van Til, Credner, Köhler, Hess geltend gemachte, neuerdings besonders von Wieseler (Chronol. d. ap. Zeitalt. 20ff. Galaterbr. 553ff.) ausführlich vertheidigte, von Huther und Lutterbeck (die NT Lehrbegriffe II. 85f. 128) gebilligte, von Volkmar ZSchw 1885. 33ff.) eigenthümlich (durch Annahme einer reinen Erdichtung, der Reise Act 15) modificirte Meinung, dass Gal 21ff. die vierte unter den fünf Reisen der Act 1822 gemeint sei. Was man hierfür Positives vorgebracht hat, ist ganz erkünstelt \*). Der Hauptgrund für diese

---

\*) Wieseler führt besonders Folgendes an: 1) Gal 25. setze voraus, dass P. zur Zeit von Gal 21ff. schon gepredigt habe, wonach diese Reise auf Act 166. folgen müsse. Aber s. z. 25. 2) Die Vereinbarung wegen der Armen Jerusalems könne nicht schon Act 15, sondern erst Act 1822. getroffen sein, da P. in der Zeit von Act 1540—1820. nach Act u. paulin. Briefen noch nicht collectirt habe. Aber s. z. 210. 3) Titus, der Gal 2 in der Begleitung des P. erscheint, könne erst in der Zeit von Act 18 bei dem ersten Aufenthalt des P. in Korinth bekehrt sein, da er Korinthischer Christ sei. Allein Letzteres lässt sich nicht beweisen. Wieseler beruft sich auf eine „alte kirchliche“ Ansicht, für die er aber nur Chrysost. hom. 1. in Tit. anführen kann, auf II Kor 823., wo Titus nicht, wie Wies. will, zur Klasse der Korinth. Diener gerechnet, sondern nur als des P. Gehülfe im Evang. bezeichnet wird, und auf Act 187., wo Wieseler, *Τίτου Ἰούστου* liest und ohne Grund unter diesem Mann, der nur als Herberge gebender Proselyt erscheint, den Gehülfen des P. Namens Titus verstehen will. Nach II Kor 1217f. war Titus ein zu den Korinth. Christen nicht gehöriger Abgesandter an dieselben. 4) P. rede von seiner vor der Reise Gal 21. ausgeübten Thätigkeit in der Weise, dass er sie ohne Barnabas unternehmen haben müsse, und dieser erst während der Reise nach Jerus. zu ihm gestossen sein könne. Aber dass Letzteres, wie Wieseler annimmt, Act 1822. geschehen sei, ist durch nichts angedeutet. Und dass P. ohne Barnabas seine Reise angetreten hätte, davon sagt Gal 21. das Gegentheil, während die Singulare Gal 22. 6ff. sich aus dem persönlich apologetischen Zweck des Berichts genügend erklären. Wenn

Annahme ist das negative Bestreben, den Schwierigkeiten zu entgehen, welche bei einer Combination von Gal 21ff. mit Act 15 die Abweichungen zwischen beiden Berichten bieten, und ganz besonders (nach Wiesel.) die Nichterwähnung des Aposteldecrets bei P. Allein wenn es ja auch nicht durchaus unmöglich ist, mit der Reise Act 182., da die Act von ihr so gut wie garnichts sagen, so ziemlich alles Beliebige, also auch die Ereignisse von Gal 2 zu verbinden, unwahrscheinlich ist es nach Act jedenfalls, dass jene Reise noch einen anderen Zweck hatte, als auf ganz kurze Zeit Jerus. zum Feste zu besuchen (Act 1821). Und die Schwierigkeiten, welche die fragliche Annahme vermeiden will, werden in Wahrheit durch sie nur vergrößert, insofern es gerade unmöglich ist, zwischen Act 15 und Gal 2 als zwei auf einander folgenden Ereignissen ein befriedigendes Verhältniss festzustellen. Wieseler nimmt zu diesem Zwecke an, die Satzungen des Apostelconcils hätten nur einen kirchlich socialen Charakter gehabt und nur für die von P. und Barnabas gemeinsam gegründeten Gemeinden gelten sollen; P. habe daher diese Satzungen nur in der ersten Zeit nach dem Concil den Gemeinden überliefert Act 164., aber schon Act 166. den Heidenchristen in Galatien nicht mehr auferlegt, und habe für diese veränderte Praxis in Jerusalem Gal 21ff. bei den älteren Aposteln volle Anerkennung gefunden. Allein so wird die Nichterwähnung der Satzungen des Apostelconcils Gal 21ff. erst recht unerklärlich, wenn doch hier deren Aufhebung berichtet sein soll. Und nicht nur sagt die Apg. von letzterer Act 1822 nichts, wie sie doch müsste, nachdem sie Act 15 den Beschluss jener Satzungen erzählt hat, sondern sie setzt auch Act 2125. deren allgemeine fort-dauernde Gültigkeit ausdrücklich voraus. In Wahrheit handelt es sich aber Gal 23—5ff. nicht um Aufhebung der Satzungen von Act 15, sondern um Zurückweisung der judaist. Forderung, dass die Heidenchristen die Beschneidung annehmen

---

aber ferner Titus 21. nur als Gehülfe des P., nicht auch des Barnabas, bezeichnet wird, so beweist das nicht, wie Wieseler meint, dass P. vorher abgesondert von Barn. gepredigt hatte, sondern dass Titus zu P. in näherem Verhältniss stand, wahrscheinlich, weil er von diesem bekehrt war (vgl. Tit 14). 5) Bei dem gleich nach Gal 21ff. anzusetzenden Vorfall Gal 21ff. hätten P., Barnabas u. Petrus sich von den Beschränkungen des Apostelconcils Act 15. entbunden, was nicht gleich nach dem letzteren, sondern erst Act 1822. 23. möglich gewesen sei. Aber s. z. 215ff. 6) Auch durch die Chronologie glaubt Wies. seine Annahme bestätigt, indem er die Bekehrung des P. 40 n. Chr., das Apostelconcil Act 15. 50 n. Chr. und die Reise Act 1822. 54 n. Chr. ansetzt. Aber diese chronol. Aufstellungen sind sämmtlich haltlos, vgl. oben u. Einl. z. Act.

sollen, also genau um dasselbe wie Act 15. Und darum bleibt Gal 23—5 unbegreiflich, wenn Act 15 vorangegangen war. Das Gleiche gilt dann aber auch, von allem Anderen abgesehen, gegen die Versuche, die Reise Gal 21. noch später unterzubringen (Schrader verlegt sie zwischen Act 19<sup>20</sup>—21., Epiphan. haer. 28<sup>4</sup> gar erst in die Zeit von Act 21<sup>15</sup>—17). — Darnach kann denn Gal 2ff. sich nur auf dasselbe Ereigniss beziehen wie Act 15. Dies behaupten schon Iren. adv. haer. 3<sup>13</sup>, Theodoret., Hieron., Baron., Corn. a. Lap., Pearson und die meisten Aelteren, Seml., Koppe, Stroth, Vogel (in Gabler's Journ. f. auserl. theol. Lit. I. 2. 249ff.), Hase-laar, Borger, Schmidt (Einl. I. 192 u. Analect. III, 1), Eichhorn, Hug, Winer, Hensen, Feilmoser, Hermann, Usteri, Matthies, Schott, Olsh., Anger, Schneckenb., Neander, B. Crus., Baur, Hilgenf., Zeller, Lekebusch, Elwert, Lechler, Thiersch, Reuss, Reiche, Ewald, Ritschl, Bleek, Ellicot, Hofm., Laurent, Holsten, Trip, Oertel, Lipsius, Pfeiderer, Weizsäcker, K. Schmidt, Keim, Lightfoot, Eadie, Grimm, Zimmer, Holtzmann, Wörner, Philippi u. M. (Rückert lässt es dahingestellt sein, ob die Act 15 oder Act 18<sup>22</sup> erwähnte Reise gemeint sei). Und dafür entscheidet auch das Zusammentreffen der beiden Berichte in den wichtigsten Punkten. Wir haben da wie dort eine Reise des P. nach Jerusalem in der Begleitung antiochenischer Christen Gal 21. Act 15<sup>2</sup>, Bericht des P. über seine Predigt unter den Heiden Gal 22. Act 15<sup>4. 12</sup>, Auftreten der Judaisten mit der Forderung, dass die Heidenchristen beschnitten werden sollen, Gal 24. Act 15<sup>5</sup> und, was von der grössten Bedeutung ist, hier und dort Abweisung dieser Forderung von Seiten der ganzen Gemeinde von Jerus. — Diese Verhandlungen können eben nur einmal geschehen, dieser letzte Beschluss namentlich kann nur einmal gefasst sein. Mit Unrecht also sagt Meyer: „gegen alle diese Punkte lassen sich von denen, welche unsere Reise als die Act 11<sup>12</sup> berichtete, oder gar als die Act 18<sup>22</sup> erwähnte (Wieseler) ansehen, solche Bedenken geltend machen (s. bes. Fritzsche l. l. 224ff. Wieseler 557ff.), dass sie wenigstens nicht zur vollständigen und vollen Beweisführung, sondern nur theilweisen wichtigen Bestätigung des anderweitig geführten Beweises der Identität unserer Reise mit der Act 15 erzählten gebraucht werden können“. Vielmehr, wenn die mit jenen unbestreitbaren Gleichheiten verbundenen Abweichungen zwischen beiden Berichten sich als unausgleichbare Widersprüche ergeben sollten, so würde man dadurch nur genöthigt sein, auf Grund des authentischen Berichts des Ap. P. den der Act für theilweise ungeschichtlich zu erklären, wie dies in grösserem oder geringerem Umfange

von Baur, Schwegler, Zeller, Hilgenf., Holsten, Lipsius, Pfeiderer, Weizsäcker, am eingeschränktesten von Keim geschehen ist, während besonders Lekebusch, Lechler, Thiersch, Ewald, Ritschl, Trip, Oertel, K. Schmidt die Differenzen auszugleichen gesucht haben. Eine vollständige Untersuchung der Frage gehört nicht hierher, sondern in die Erklärung der Act. Nur insoweit die Vergleichung der Act zur Erläuterung des Gal dient, ist eine solche im Folgenden angestellt. — μετὰ Βαρνάβαν) Das folgende συμπαραλ. κ. Τίτον zeigt, dass sich P. als die damalige Hauptperson wusste, womit Act 15<sup>2</sup> übereinstimmt, nicht aber Act 11<sup>25. 30. 12<sup>25</sup></sup>. — συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον) mit angenommen habend (als Reisegenossen) auch den Titus. Dies καὶ hat seine Beziehung in μετὰ Βαρνάβαν, worauf sich auch σύν in συνπαραλ. bezieht; nicht: unter Anderen auch (Wieseler), was nicht vom Texte dargeboten wird. Ob übrigens Titus Act 15<sup>2</sup> mit in καὶ τινὰς ἄλλους ἐξ αὐτῶν gemeint sei, muss dahingestellt bleiben; es ist aber recht gut möglich. Und man braucht dann auch kaum mit Meyer aus der Angabe, dass jene von den Antiochenern gesandt wurden, den Titus auszuschließen, da auch in Bezug auf ihn dieser Ausdruck sich rechtfertigt, wenn er auf ausdrückliches Verlangen des P. unter dessen Begleiter aufgenommen wurde. (Gegen die Identificirung des Titus mit Silvanus bei Zimmer, ZWL 1881, 169ff. vgl. Jülicher in JprTh 1882, 538f.).

Anmerkung: Τεσσαράων, wie statt δεκατεσσαράων Ludw. Capell., Grot., Seml., Keil, Berthold: Heinrichs, Kuinoel u. M. auch Guericke, Rinck, Küchler, Böhl, Matthaei Religionsl. d. Ap. I. 624, Schott (in d. Isagoge 196, in seinen spätern Schriften nicht), Wurm, Ulrich u. Böttger lesen wollen, ist blosse Conjectur aus chronologischen Gründen, durch gänzlich keine Autorität bestätigt, auch nicht durch das Chronic. Euseb., aus dessen Worten vielmehr bestimmt erhellt, dass der Chronograph δεκατεσσαράων gelesen \*), aber der Zeitrechnung wegen, weil er die Reise für die Act 11<sup>12</sup> berichtete hielt, τεσσαράων vorgeschlagen habe \*\*). S. Anger rat. temp. 128ff. Fritzsche l. 1. 160ff. Wieseler Chronol. 206f. Gleichwohl hat wieder Reiche im Comm. crit. τεσσαράων zu lesen für nothwendig erachtet, besonders weil sich mit einem schon siebenjährigen Apostolate des Paulus die

\*) Τῷ εἰπεῖν αὐτὸν διὰ ἰδ' ἐτῶν δοκεῖ μοι τοὺς χρόνους τῶν ἀποστόλων τοὺς ἀπὸ τῆς ἀναλήψεως ἀριθμεῖν αὐτὸν — —. Καὶ εἰ μὴ τοῦτο δῶμεν, εὐρεθήσεται ὁ χρόνος ἀφ' οὗ ἐβαπτίσθη καὶ ἀνέβλεψεν, ὡς περιέχουσιν αἱ Πράξεις, ἐτη δ'.

\*\*) Es ist also baaerer Irrthum, wenn man bisweilen τεσσαράων als varia lectio bezeichnet hat.

wenigen Nachrichten über ihn Act 10—151 nicht reimen liessen, und weil eine so frühzeitige Bekehrung, wie sie nach der Lesart *δεκα-τεσσάρων* angenommen werden müsse, nicht mit Act 1—9 stimme, wo mehrere Erzählungen auf eine längere, wohl zehnjährige Zwischenzeit zwischen Christi Himmelfahrt und des Ap. Bekehrung schliessen lassen wollen, wie denn auch die bei dieser Bekehrung bereits vorhandene Gemeindestiftung in Judäa Gal 122 hierauf hinweise, und II Kor 122ff., welche *ἀποκάλυψις* auf die Bekehrung gehe, mit *τεσσάρων*, aber nicht *δεκατεσσάρων* an u. St. stimme. Aber bei der grossen Unvollständigkeit und theilweisen Ungenauigkeit der Act in ihrer ersten Hälfte, bei der Erklärlichkeit der Judäischen Gemeindestiftungen auch in einem kürzern, etwa 4 Jahre umfassenden Zeitraum, und bei der Grundlosigkeit der Ansicht, dass II Kor 122 (s. z. d. St.) auf die Bekehrung des Ap. gehe, sind jene Gründe zu schwach, um an die Stelle einer einstimmig bezeugten Lesart eine Conjectur treten zu lassen.

22. *Δέ* weiter berichtend, mit nachdrücklicher Wiederholung desselben Worts wie Röm 322. IKor 26. Phl 28 al., Klotz ad Devar. 361. Baeuml. Partik. 97. — *κατὰ ἀποκάλυψιν* in Gemässheit erhaltener Offenbarung. Ein wesentliches Moment für die Bestimmung des ganzen Berichts, daher *ἀνέβ. δὲ κ. ἀπ.* nicht parenthetisch ist (Matthies). Was für eine *ἀποκάλυψις* es aber gewesen sei, ob sie nämlich dem Ap. mittelst einer Entzückung (Act 2217. II Kor 12ff.), oder mittelst einer nächtlichen Erscheinung (Act 169. 189. 2311. 2723), oder überh. durch ein prophetisches Gesicht (so Ewald), oder durch Geistesansprache (Act 166. 7. 2022.23), oder sonstwie geworden, beruht ganz auf sich. Die Angabe hat nur den Zweck, die etwaige Auffassung seiner Reise nach Jerus. auszuschliessen, als sei sie auf Grund einer von dort ausgegangenen Aufforderung zur Rechtfertigung seines Wirkens erfolgt. Ueber ihr Verhältniss zu Act 152 s. d. Anm. z. Schlusse d. Verses. Die Erklärung von Schrader, Herm., Schulz (de aliquot NT locorum lectione et interpret. Vratisl. 1833): *explicationis causa i. e. ut patefieret inter ipsos quae vera esset Jesu doctrina* wäre, insoweit es sich nur um *κατὰ* handelt, möglich (Winer § 49 d. c.), scheitert aber an der angenommenen Bedeutung von *ἀποκάλυψις*, welches nach 112 und dem durchgängigen NT Sprachgebrauch, sowie nach dem Zwecke dieses Abschnittes, die Selbstständigkeit des P. zu erweisen, nur göttliche Offenbarung bezeichnen kann. — *ἀνεβήμεν* ich legte vor, zur Kenntnissnahme und Prüfung. Vgl. Act 2514. IIMkk 39 und dazu Grimm. Im Griechischen bei Plutarch, Polyb., Diog. L. u. s. w. — *ἀντοῖς*) kann nur

nach bekanntem Gebrauch des Pronom. von den Bewohnern einer vorher genannten Stadt oder Landschaft (Bernhardy 288. Winer Gr. § 671, d.) auf *Ἱεροσόλυμα* gehen, bedeutet also: den Christen zu Jerusalem (so u. A. auch Hilgenf., Ritschl, Keim, Holsten, früher auch Baur, Paulus 1. A. 117). Ganz willkürlich ist es, unter *αὐτοῖς* nur die Presbyter (Winer, Matthies), oder gar nur die von den *δοκοῦντες* verschiedenen sämtlichen Apostel zu verstehen (Schott, Olsh.), und nicht weniger willkürlich mit *αὐτοῖς* die *δοκοῦντες* zu identificiren, (Chrys., Calov., Alf., Baur, ThJ 1849<sup>459</sup>, Zeller, Neand. Gesch. d. Pflanz. 4. Aufl. 208. Jowett, Davidson 96. Supern. Rel. 234). — *τὸ εὐαγγ. ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθν.* dessen Hauptlehre die von der Gerechtigkeit aus dem Glauben ist. Treffend schon Chrys.: *τὸ χωρὶς περιτομῆς*. Das Präsens bezeichnet die noch in der Gegenwart des Briefs (vgl. 116) fortdauernde Identität; *ἐν τοῖς ἔθνεσι* aber heisst nicht: unter den Völkern (Usteri), sondern der Muttergemeinde des Judenchristenthums legte P. sein Heidenewangelium vor. Vgl. Röm 11 13. — *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι* sc. *ἀνεθέμην τὸ εὐαγγ. ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθν.* abgesondert aber den Angesehenen. Dies ist nicht nähere Bestimmung des Vorangehenden\*), so dass *δέ* „und zwar“ bedeutete (wie ausser denen, welche unter *αὐτοῖς* geradezu die *δοκοῦντες* verstehen wollen auch Hilgenf.\*\*\*) annimmt) sondern Hinzufügung eines vom vorhergenannten in Bezug auf die Form (*κατ' ἰδίαν*) und das zweite Objekt (*τοῖς δοκοῦσι*) verschiedenen Vorgangs. Denn *κατ' ἰδίαν* (vgl. Mt 17 19. Mk 434. 928. Valcken. ad Eur. Phoen. 439) heisst nicht „speciell“ (Baur, Paulus I. 134) sondern „abgesondert, privatim“ und ist, wie das bei den Classikern gewöhnlichere *ίδίᾳ* (Thuc. 1, 132 2. 2, 44 2. Xen. Mem. 3, 74. Anab. 5, 7 13. 6, 2 13. Ast Lex. Plat. II. 88. — I Kor 12 11), der Gegensatz von *κοινῇ* oder *δημοσίᾳ* vgl. II Mkk 45. *τοῖς δοκοῦσι* putantibus zu fassen und mit dem Folgenden zu verbinden (qui putabant, num forte

\*) Dann hätte sich Paulus sehr unlogisch u. missverständlich ausgedrückt, weil *κατ' ἰδίαν δέ* ohne Bedeutsamkeit wäre, wenn es nicht einen von dem allgemeinen *ἀνεθέμην* verschiedenen Act bezeichnen sollte. P. hätte einfach schreiben müssen: *ἀνεθέμην αὐτοῖς* etc., *ἀνεθέμην δὲ τοῖς δοκ.*

\*\*) Wenn Hilgenf. in s. Komment. behauptet, *κατ' ἰδίαν* etc. erscheine „nur als nähere Bestimmung“ des Vor. und *δέ* mit „und zwar“ übersetzt, so kann das nur an einen einzigen Vortrag des P. denken lassen. Später hat er aber zwei verschiedene Verhandlungen anerkannt (ZwTh 1879 108), und sogar erklärt, er habe stets den öffentl. Vortrag des P. vor der ganzen Gemeinde von Jerus. und den privaten Vortrag vor den Hochgeltenden unterschieden (ZwTh 1884 512).

in vanum currerem, Homberg, Paul, Matthies), verbietet, von Anderen abgesehen, schon die Analogie von 25. 6. 9. *οἱ δοκοῦντες* sind nach dem Sprachgebrauch der Classiker (S. Eur. Hec. 295 u. dazu Schaef. u. Pflugk. Porphy. de abst. 240. al. Kypke II 274. vgl. *δόκιμοι* Plat. Polit. 10<sup>618</sup>. A. Herod. 165. Blomf. Gloss. in Aesch. Perseus 109) und nach Analogie des Gebrauchs von *עֲשֵׂר* (S. Gesen. Thes. I<sup>531</sup>. Buxt. Lex. Talm. 885f.) die Angesehenen, die Vielgeltenden, Nobiles. Damit sind hier gemeint und so von der Jerus. Christenschaft hervorgehoben, nicht die angesehenen Gemeindeglieder überhaupt (vgl. *ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς* Act 15<sup>22</sup>), oder die Apostel und Presbyter (K. Schmidt 581) und natürlich nicht die Judaisten (Grot.), sondern nach 29 Jakobus der Bruder Christi, Petrus und Johannes. Die übrigen noch lebenden Apostel scheinen bereits ausser persönlicher Verbindung mit der Gemeinde in Jerusalem gewesen zu sein; jedenfalls war ihr Ansehen dort stark hinter das jener Drei zurückgetreten. Die Bezeichnung der Letzteren als der Vielgeltenden entspricht also den thatsächlichen Verhältnissen. Und motivirt ist sie hier genügend dadurch, dass P. seine Anerkennung von Seiten der Autoritäten der judenchristlichen Kirche geltend macht. In diesem Zusammenhange würde eine gegen die drei Säulen-Apostel selbst gerichtete Ironie, wie sie Schwegl. I<sup>120</sup>. Weizs. 200. Lipsius 197 in jener Bezeichnung finden, ganz taktlos sein, wäre auch überhaupt weder mit dem collegialischen Gesichtspunkt, welchen er beständig in Betreff der übrigen Apostel festhält, noch mit der Demuth, mit welcher er dieses collegialische Verhältniss ansieht (IKor 15<sup>aff.</sup>), vereinbar. Auch die Vermuthung von Cameron, Rück., Schott, dass P. jene Benennung darum gebraucht hätte, weil die judaist. Gegner des P. sie im Munde führten, ist nicht begründet. Dass aber P. mit ihr eine gewisse Ironie gegen diese Judaisten verbindet, kann die öftere Wiederholung des Ausdrucks allerdings vielleicht schliessen lassen. S. z. 29. — Da *κατ' ἰδίαν* δὲ τοῖς δοκοῦσιν nicht nähere Bestimmung des Vorangehenden ist, sondern einen vom vorigen verschiedenen Akt bezeichnet, so ist von P. nicht bloss eine Privatbesprechung mit den Aposteln erwähnt (Baur, Paulus I. A. 116f., Zeller, Neander, Reuss in der Revue théol. 1859 62ff., Jowett, Eadie, Davidson, Supern. Relig. 234), sondern ausserdem eine oder mehrere Verhandlungen mit den Christen von Jerus. überhaupt, und zwar nicht bloss in „Zusammenkünften des P. mit anderen Personen der Urgemeinde“ (Overbeck 218), sondern, worauf mit Sicherheit, sowohl der Gegensatz von *κατ' ἰδίαν*, als der Kampf mit den die Beschneidung des Titus fordernden

falschen Brüdern weist, in öffentlicher Gemeindeversammlung (Lechler 166ff. Wieseler u. d. m. Neueren, auch Hilgenf. Prot. Kirch. Z. 1858 773, Pfeid., Weizs., Keim, Holst., Holtzm.; schwankend Baur, ThJ 1849 459 u. Lipsius 196. 202). Der Gegenstand, den P. der Gemeinde und den Autoritäten vorgelegt hat, ist nicht wie Hofm. will, dort das Evang. des P., hier die Frage μή πως εἰς κενὸν τρέχω etc., da das eine nicht ohne das andere geprüft werden konnte, und da das 23.4. Berichtete nicht, wie es dann nöthig wäre, allein in die Privatverhandlung verlegt werden darf, sondern beide Mal das von P. unter den Heiden verkündete Evang., also auch nicht dort die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen, hier auch die der Judenchristen (Estius). Selbst die Form der beiderseitigen Darlegung durch die Annahme zu unterscheiden, dass P. „an die Apostel eine gründlichere, umfassendere Darlegung zu richten, und Beweise, Erfahrungen, Erörterungen, tiefere dialektische Deduktionen u. s. w. vorzutragen hatte, welche vor der Masse der Christenschaft, wo nur die einfache und populäre Entwicklung an ihrer Stelle war, ungehörig gewesen wären“ (Meyer), ist kaum begründet. War aber auch die Darlegung des Evang. wesentlich dieselbe, so folgt daraus nicht, dass man überhaupt keinen zwiefachen Stoff der öffentlichen und der Sonderverhandlung unterscheiden dürfe (Meyer). Vielmehr ergibt sich aus 26.9, dass es sich in der letzteren vorzüglich auch um die Anerkennung der apostol. Selbstständigkeit des P. handelte (was Thiersch Kirche im apostol. Zeitalt. 2. A. 127. Lange apostol. Zeitalt. I 100 u. A. auch Holst. II 144 hervorheben, Meyer aber, ebenso Hilgenf. 1884 312 leugnet). Das zeitliche Verhältniss zwischen den öffentlichen und den privaten Verhandlungen ist nicht, wie Meyer voraussetzt, durch den Bericht unserer Stelle dahin bestimmt, dass die ersteren den letzteren vorangingen, sondern gar nicht erwähnt. Denn dass hier P. αὐτοῖς vor τοῖς δοκουσι stellt, ist durch das vorangehende Ἱεροσόλυμα veranlasst, und die Ordnung, in welcher er 23—10 die Verhandlungen berührt, ist durch logische Gesichtspunkte bedingt (s. z. 23). Es ist also unbegründet, daraus, dass Paulus zuerst die öffentl. dann die private Verhandlung nennt, zu schliessen, dass Privatverhandlungen nöthig wurden, weil die öffentl. Verhandlungen zu keinem greifbaren Ziele gelangten (Hilgenf. ZwTh 1879 103. Weizs. 199. Holtzm. ZwTh 1882 458). Wahrscheinlicher aber ist, dass die private Besprechung früher stattfand, da sonst die wiederholte Darlegung des Evang. nicht genügend motivirt erscheint, und da es P. daran liegen musste, zunächst der Anerkennung von Seiten der Autoritäten sich zu vergewissern



(vgl. Grimm 412f.). — *μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον*) fassen Vulg., Erasm., Luth., Calv. u. d. M. auch Winer, Fritzsche, Rück., Schott, de Wette, Bisp., Eadie, Lightf. als Finalsatz, indem sie *μή πως* in der Bedeutung von *ἵνα μή* nehmen. Aber wenn auch *τρέχω* dann trotz des Indic. *ἔδραμον* Coniunctiv sein könnte (vgl. ITh 35) und dieser Coniunctiv Praes. nach dem Aorist *ἀνεθέμην* sich wohl vertheidigen liesse (Winer § 41, b, 1.), so würde doch jedenfalls der Indic. Aor. *ἔδραμον* hier unpassend sein, da in Absichtssätzen der Indic. einer histor. Zeitform nur steht, wenn der Haupt- und Nebensatz Unwirkliches ausdrückt (Kühner II 908), und die von Winer § 562. gebilligte Auffassung des Praeter. in hypothet. Sinne bei Fritzsche (opusc. 173ff. ne forte frustra cucurissem, was leicht hätte geschehen können, wenn ich meine Lehre nicht in Jerus. vorgelegt hätte) zu künstlich ist. Und auch sachlich spricht dagegen, theils dass man dann *τρέχω* und *ἔδραμον* nicht gut anders als *ex aliorum iudicio* gesagt auffassen könnte, während dazu im Contexte kein Grund vorliegt, theils noch mehr, dass die hier allein genannte Vorlegung des Evang. den P. noch nicht davor schützen konnte, umsonst gelaufen zu sein. Ueberdem ist nicht ohne Grund geltend gemacht worden (Kühner II 1037. 1042), dass *μή* (*μήπως* etc.), wenn es abhängige Sätze einführt, niemals Finalpartikel, sondern immer nur Fragewort ist. Und zwar steht es so im guten Griechisch nur, wenn eine Befürchtung oder Besorgniss ausgedrückt werden soll, mag ein Ausdruck der Furcht oder der Frage vorhergehen oder ein solcher hinzuzudenken sein, nach Verben, die irgend eine Handlung ausdrücken (in welchem Fälle *μή* die Bedeutung einer Finalconjunction anzunehmen scheint). Darnach wäre hier zu erklären: in der Besorgniss, ob ich nicht etwa vergeblich laufe etc., wie dies Buttm. 303, Hilgenf., Holsten, Pfeleiderer 187879 thun. Allein wenn man auch dem seines Berufes so gewissen Ap. P. den besorglichen Gedanken an die Möglichkeit, umsonst gearbeitet zu haben, zuschreiben könnte, so doch sicher nicht die Voraussetzung, dass dies wirklich geschehen ist, wie eine solche nach einem *μή* dieser Art der Indic. *ἔδραμον* nothwendig bezeichnen würde (Kühner II 1041.)\*). Die An-

\*) Darnach ist es sicher ganz und gar falsch, wenn Holsten, Paulus I. 144f. Holtzm. ZwTh 1882 441 in *μήπως* etc. die Besorgniss der Erfolglosigkeit ausgedrückt finden und doch den P. in der Gewissheit, das zu finden, was er suchte, ja in Siegeszuversicht nach Jerus. gehen lassen. Freilich meinen sie, die 22. genannte Offenbarung habe dem P. diese Gewissheit gebracht. Aber jene fällt ja vor die Reise nach Jerus. während die in *μήπως* etc. gefundene Besorgniss die Stimmung

nahme eines directen Fragesatzes aber, welches früher Fritzsche (conject. in NT I 50) ausgesprochen hatte, ist von ihm selbst mit Recht zurückgenommen, da derselbe sich in den Context nicht einfügen würde. Man wird daher hier den erst in der späteren Gracität ziemlich häufigen Gebrauch von μή anzu-nehmen haben, wonach es nach Begriffen des Fragens indirecte Fragen einführt in ganz gleicher Bedeutung wie μή in directen Fragen (Kühner II 1038), so dass eine verneinende Antwort erwartet wird. Das μήπως ist aber dann nicht abhängig zu machen von einem zu ergänzenden Gedanken: indem ich von ihnen vernehmen wollte (Usteri), als wäre P. selbst noch über den Werth seines Wirkens unsicher gewesen, sondern von dem in ἀνεθέμην mitgedachten Begriff: zur Erwägung, zur Prüfung (Hartung II 137. 140), so dass es dem P. nur auf die zustimmende Erklärung ankommt (Theodoret); und da eine verneinende Antwort erwartet wird, so ist die Frage nicht ironisch zu fassen (Usteri, Märcker in d. StKr 1866 537) und dieses μήπως weder mit dem eine Befürchtung ausdrückenden μήπως 4 11. ITh 35 zusammenzustellen (Usteri, Meyer, Reithm.), noch im Unterschiede von εἰπως (ob etwa) mit „ob nicht etwa“ zu übersetzen (Meyer, Wieseler), sondern mit „ob etwa“ oder „ob etwa gar“ (so auch Weizs. 197. Zimm., Holtzm. 442). Es ist demnach zu erklären: ich legte ihnen das von mir unter den Heiden verkündete Evang. vor zur Prüfung der Frage, ob ich etwa vergeblich liefе oder gelaufen sei\*).

ausdrücken müsste, in welcher P. in Jerus. sein Evang. vorlegte, da μήπως natürlich nicht zu ἀνέβην sondern nur zu ἀνεθέμην gehören kann.

\*) Die gegen diese Erklärung gemachten Einwendungen sind gänzlich grundlos. Dem Machtspruch, sie sei sprachlich unmöglich, (Holsten II. 145. Pfeider. 1883 79) steht der oben gegebene grammat. Nachweis gegenüber. Dass dieselbe εἰπως statt μήπως erfordern würde (Holst., Hilgenf. 1883. Pfeid. 1883) ist durchaus irrig, da εἰπως nicht wie μή (oder μή πως) die Erwartung einer verneinenden Antwort enthält. Dass sie „dem neutestam., speciell paulinischen Sprachgebrauch gegenüber in der Luft schwebt“ (P. W. Schmidt in Deutsche Litt. Zeit. 1881. No. 20 794) ist ein wunderlicher Vorwurf, da μή (μήπως, μήποτε) als Einführung eines abhängigen Satzes mit folgend. Indic. eines Praesens im NT nirgends sonst, mit folgend. Indic. eines Praeteritum nur noch an den zwei Stellen Gal 4 11. ITh 35 vorkommt, welche insofern keine Analogie bieten, da Gal 4 11 ein Verbum des Fürchtens, ITh 35 ein Ausdruck der Angst (μηκέτι στέγων) vorangeht. Auch dass obige Erklärung sachlich unmöglich sei (Pfeid.), ist durch nichts zu erweisen. Denn dass die Prüfung der Jerusalemiten sich doch wohl nicht auf die Frage nach Erfolg oder Erfolglosigkeit der paulin. Predigt beziehen könnte (Ders.) wäre nur richtig, wenn an äusseren Erfolg statt an den Heilserfolg zu denken wäre (s. nachher). Wenn man ferner meint dass der Satz des P., er habe sein Evang. den Jerusalemiten zur Prüfung vorgelegt, in schreiendem Widerspruche

P. war also ebenso weit entfernt, erst an der Zustimmung der Apostel die Aechtheit seines Evang. zu prüfen (Bisp.), als zu fürchten, durch die Geltenden um die Früchte seines Wirkens gebracht zu werden (Holst. I 276, vgl. gegen dessen Uebertreibung Hilgenf. ZwTh 1860 117f.). Vielmehr verband er mit der Gewissheit, sein Evang. aus göttlicher Offenbarung erhalten zu haben, und darum in der Verkündigung desselben nicht vergeblich zu wirken, die Erwartung hiefür von der Gemeinde und den Aposteln in Jerus. volle Anerkennung zu finden. Nur die abstracte Möglichkeit des Gegentheils ist in der Frage enthalten. Warum er aber diese Frage in Jerusalem stellen musste, ergibt sich aus 24. 5, weil sie von den falschen Brüdern zu seinen Ungunsten beantwortet wurde. — *εἰς κενόν*) in cassum. S. Jacobs ad Anthol. VII 328. Vgl. d. Stellen aus Joseph. bei Kypke. Aus den LXX: Jes 65<sup>23</sup>a. Aus dem NT: II Kor 6<sup>1</sup>. Phl 2<sup>16</sup>. I Th 3<sup>5</sup>. Vgl. auch den Gebrauch von *εἰς κοινόν*, *εἰς καιρὸν*, *εἰς καλόν* u. dergl. b. Bernhardt 221. Als vergeblich aber, d. h. nicht den bezweckten Heilserfolg erreichend (vgl. d. classische *ἀνόνητα πονεῖν* Plat. Rep. 486 C.), denkt P. sein Laufen, wenn sein Evang. nicht das rechte, wahre ist. — *τρέχω*) bildliche, vom Laufen im Stadium entlehnte Bezeichnung der angelegentlich strebsamen Thätigkeit, hier der amtlichen, wie Phl 2<sup>16</sup>. II Tim 4<sup>7</sup>, anderwärts der christlichen überhaupt, wie I Kor 9<sup>24</sup>. Gal 5<sup>7</sup>. Hbr 12<sup>1</sup>. Vgl. Röm 9<sup>16</sup>. Der Indic. Praes. versetzt in die Gegenwart des *ἀνεθέμην*, von welcher aus dann *ἔδραμον* in die Vergangenheit zurücksieht. Lebendig anschauliche Darstellung. Ueber den Indic. überh. beim indirecten Fragewort *μή*, ob nicht, s. Bernhardt 337. Herm. ad Viger. 810, auch Ellendt Lex. Soph. II 104.

Anmerkung: Die Angabe dieses Verses, dass P. seine Reise in Gemässheit erhaltener Offenbarung antrat, steht dem Bericht Act 15<sup>2</sup>, wonach P. auf die Veranlassung hin, dass in Antiochien judaist. Christen die Beschneidung der Heidenchristen forderten, von der

zu der Absicht seiner Erzählung von 111 an stehen würde, seine ap. Selbstständigkeit zu erweisen (Ders.), so ist erstlich zu fragen, was denn anderes die jedenfalls von P. hier erwähnte Vorlegung seines Evang. an die Jerusalemiten bezwecken sollte als ihre Beurtheilung also auch Prüfung desselben, und sodann darauf zu verweisen, dass die Art der Beweisführung für 111. 12 sich von 21 an geändert hat (s. zu 21 S. 66f.). Endlich stimmt zu dem Ursprung des ganzen Evang. des P. wie seines jerus. Reiseplans aus Offenbarung denn doch wohl besser eine mit ruhiger Erwartung verneinender Antwort gestellte Frage an die Jerusalemiten, ob nach ihrem Urtheil seine Arbeit des Heilserfolges ermangele, als „ein ihn quälender Gedanke“, in's Leere zu laufen (gegen Hilgenf. 1884 313).

dortigen Gemeinde nach Jerus. abgeordnet wurde, keineswegs entgegen. Vielmehr, da die Worte *μήπως εἰς κερὸν τρέχω* schliessen lassen, dass P. durch gegnerische Zweifel an der Berechtigung seines Wirkens zu seiner Reise nach Jerus. veranlasst war, und da (wie auch Lipsius <sup>202</sup> zugiebt) die Antiochen. Gemeinde mit seinem Entschluss einverstanden gewesen sein wird, so liegt die Annahme nahe, dass der hier genannten Offenbarung eine judaist. Agitation in Antiochien voranging und ein Beschluss der dortigen Gemeinde folgte. Dass Act das Aeusserliche, Kirchliche, P. das Individuelle hervorheben, entspricht den verschiedenen Zwecken der Kirchengeschichtsschreibung und der persönlichen Vertheidigung. — Ueber das Verhältniss der hier erwähnten (im Folg. 23—5 und 26—10 besprochenen) zwei Arten von Verhandlungen zu den Act 15 berichteten s. die Anmerkungen zu 25 und 210.

23. Im Folgenden will P. keineswegs eine irgend vollständige oder auch nur alles Wesentliche andeutende Darstellung der 22 genannten Verhandlungen geben, sondern lediglich die Erfolge derselben bezeichnen, und zwar auch nur in dem Maasse, als sie für seinen hier verfolgten Zweck von Wichtigkeit sind, und nur was zur nothwendigsten Erläuterung derselben dient, fügt er hinzu. Geordnet sind diese Mittheilungen zunächst so, dass P. von den negativen Erfolgen aller jener Verhandlungen 23—6 zu den positiven 27—10, und damit zu denjenigen fortschreitet, welche für die Anerkennung seines selbstständigen Apostolats unmittelbarer beweisend sind. Da aber hier von den öffentl. Verhandlungen nur negative Erfolge, von den privaten ausser solchen auch positive zu nennen waren, so gliedert sich die Darstellung zugleich in der Weise, dass zuerst der beiden Arten von Verhandlungen gemeinsame negative Erfolg (23—6), dann der der privaten Verhandlung eigenthümliche negative und positive (26—10) erwähnt wird, vgl. Grimm. Dem Zusammenhange von 23 mit 22 entgegen ist es sowohl, wenn Lechler in 23—5 ebenso wie in 26—10 nur eine private Besprechung finden will, als auch, wenn mit den Meisten Meyer meint, „dass P. erst 26 auf den Erfolg seiner Verhandlungen mit den *δοκοῦσι* übergeht, mithin erst 26ff. dem *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι* 22 entspricht; daher 23—5 auf den Erfolg der Vorlegung seines Heidenevang. an die Christenschaft in Jerus. überhaupt sich bezieht und dem ersten Theile von 22: *ἀνεθέμ. αὐτοῖς τὸ εὐ. ὃ κ. ἐν τ. ἔθν.* entspricht“. — *Ἀλλὰ οὐδὲ Τίτος*) kann natürlich nicht hervorheben, dass P., ungeachtet seines Versuchs der Verständigung gleichwohl seine volle Selbständigkeit gewahrt habe (Hilgenf., Gal 132. ZWTh 1884 <sup>314</sup>),

da von Letzterem wie überhaupt von einem Verhalten des P. in 2s keine Rede ist, und es kann auch nicht gegen die Forderung der Jerusalemiten das Hauptresultat in scharfen Gegensatz stellen, dass die Beschneidung der Hellenen nicht durchgesetzt wurde (Holst. I 274) da von einer dem entgegengesetzten Forderung der Jerusalemiten vorher nichts erwähnt ist. Eher möglich wäre die Annahme, dass P. in schroffem Gegensatz zu seiner Besorgniss von der Erfolglosigkeit seiner Wirksamkeit das erste Ergebniss der Vorlage seines Evang. ausspreche (Holst. II 72), nur dass jene Besorgniss im Vor. nicht ausgedrückt war. Richtiger ist, dass hier auf die zweifelnde Frage μήπως etc. als Antwort sofort die triumphirende Mittheilung ἀλλ' οὐδὲ etc. folge (Holtzm. 1882 449). Die Frage ist aber wegen der (auch von Holtzm. anerkannten) Abhängigkeit des fragenden μήπως von ἀνεθέμην αὐτοῖς — τοῖς δοκοῦσι als eine an die Gemeinde von Jerus. und ihre Autoritäten gerichtete und darum die Antwort auch nur als eine von diesen ertheilte zu denken. Da nun jene Frage den Gedanken an eine zwar nicht erwartete aber doch mögliche ungünstige, bejahende Antwort einschloss, so tritt dazu das ἀλλ' οὐδὲ etc. (vgl. Lk 23<sup>15</sup>. Act 19<sup>2</sup>) in Gegensatz in dem Sinne: aber die Jerusalemiten und die Autoritäten waren so weit entfernt davon, auf Grund der Vorlegung des paulin. Evang. an sie die Frage, ob P. vergeblich gelaufen sei, zu bejahen, dass sie nicht nur nicht die Beschneidung aller Heidenchristen sondern auch nicht einmal die des Titus als nothwendig verlangten. (Nicht ganz korrekt Meyer: Aber jene Vorlage meines Evang. an die Jerusalem. Gemeinde hatte so wenig, einen demselben zuwiderlaufenden, das εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον ergebenden Erfolg, dass vielmehr nicht einmal Titus u. s. w.; zweifelhaft ist auch Meyer's Annahme eines „Synlogismus, von welchem ἀλλ' οὐδὲ bis περιτμ. der Untersatz ist“). — ὁ σὺν ἐμοί nicht: mein Amtsgenosse (Reiche, Wies.) sondern nach 21 (συμπαράλ.): mein Reisegefährte, dies wurde er aber freilich als Gehülfe des P. — Ἑλλήν ὢν) obschon er ein Grieche, d. h. ein Heide, war, bezieht sich nicht auf ἡναγκάσθη (in welchem Falle der Einwurf Philippi's gegen die Uebersetzung „obschon“ berechtigt wäre) sondern auf ὁ σὺν ἐμοί. P. ist sich nämlich der Kühnheit, ja des Trotzbietens bewusst (vgl. Hieron. 21: ausus sit), das darin gelegen hatte, den unbeschnittenen Hellenen mit sich auf das Concil nach Jerus., dem Sitz des Judaismus, in die judenchr. Muttergemeinde, zu nehmen. — ἡναγκάσθη περιτμηθῆναι heisst nicht: (Nicht einmal T.) liess sich zwingen sich beschneiden zu lassen (Beng., Paul., Fritzsche,

Meyer 3. A.), da dann das von Titus Ausgesagte nicht wie das *οὐδέ* fordert, auch von den übrigen Heidenchristen gelten könnte, und da dann nur das Verhalten des Titus hervorgehoben wäre, um das es sich nach dem Zusammenhange nicht handeln kann; sondern es heisst: (nicht einmal P.) wurde genöthigt, nämlich natürlich von denen, welchen P. sein Evang. zur Beurtheilung vorgelegt hatte, von den Christen in Jerus. und ihren Autoritäten. Die Bedeutung des griech. *ἀναγκάζειν* (wie die des deutschen „nöthigen“) kann aber nach dem Zusammenhange (abgesehen davon, dass die Mittel desselben in Ueberredung, List, Gewalt u. s. w. bestehen können) besonders die zwei Modificationen annehmen, dass es den blossen Versuch des Zwanges, die dringende Aufforderung oder zugleich die thatsächliche erfolgreiche Durchführung bezeichnet. In letzterem Sinne steht es im NT sicher nur zwei Mal Mt 28<sup>19</sup>. II Kor 12<sup>11</sup>, in ersterem dagegen gewöhnlich Lk 14<sup>23</sup>. Act 26<sup>11</sup>. Gal 2<sup>14</sup>. 6<sup>12</sup>, wohl auch Mt 14<sup>22</sup>. Mk 6<sup>45</sup>, jedenfalls immer sonst im Gal 2<sup>14</sup> u. 6<sup>12</sup>, und zwar hier gerade wie an unserer Stelle von judaisirenden Forderungen. Schon darnach ist anzunehmen, dass es diese Bedeutung auch hier haben wird, also zu erklären ist: wurde zu zwingen versucht, dringend aufgefordert (so schon die griech. patr. wie die meisten älteren und neueren Exegeten). Dieselbe Bedeutung ist aber auch durch den Zusammenhang unserer Stelle gegeben, denn sie allein passt zu dem durch *ἀλλά* eingeführten Gegensatz gegen die Möglichkeit einer ungünstigen Antwort der von P. Befragten, nach welchem es hier auf die Forderung nicht auf den Erfolg ankommt, und zu der durch *οὐδέ* geforderten Ergänzung: „geschweige denn die sämmtlichen Heidenchristen“, da deren Beschneidung damals in Jerus. natürlich nur als nothwendig gefordert, aber nicht in Wirklichkeit erzwungen werden konnte. Der Einwand, dass nach 25 in der jerus. Gemeinde allerdings solche waren, welche auf die Beschneidung des Titus oder aller Heidenchr. drangen (bei Wiesel. u. in der 6. Aufl. dieses Komm.), ist nicht zutreffend, denn P. unterscheidet dieselben deutlich von denen, in Bezug auf welche er es in Abrede stellt, dass durch sie etwa die Heidenchristen oder auch nur Titus zur Beschneidung genöthigt wären, von der Gemeinde in Jerus. als solcher und ihren Autoritäten. Unrichtig ist demnach der Versuch in dem Begriff des *ἀναγκάζειν* gerade im Gegensatz gegen eine Stellung der Forderung nur deren Durchsetzung (nämlich nicht in Wirklichkeit sondern lediglich in der Zustimmung Anderer) zu finden und zu behaupten, dass hier nur die letztere geläugnet, die erstere dagegen sogar positiv voraus-

gesetzt sei (Meyer u. A.), sowie die hieraus weiter ausgesponnenen Hypothesen, dass ein heftiger Streit um die Beschneidung des Titus ausgekämpft sei (Overbeck, Act 217. Weizs. 199. Holtzm. 444. Hilgenf. 1884<sup>314</sup>), oder dass aus der Gemeinde zunächst der Antrag auf Beschneidung aller gläubigen Heiden hervorgegangen und nach dessen Zurückweisung der neue Antrag auf Beschneidung wenigstens des Titus gestellt, aber in Folge des Widerstandes von Seiten des P. auch dagegen, gleichfalls von dem Ausschlag gebenden Theil der Gemeinde fallen gelassen sei (Holsten II. ähnlich Pfeiderer 1883<sup>86</sup> aber mit ausdrücklicher Behauptung, dass nur nach hartem Kampfe die zweite Forderung von P. u. Titus abgewiesen werden konnte). Auf solche Annahmen führt hier ebenso wenig wie in 24. 5 (s. zu diesen Versen) eine Spur. Dass, wenn die Beschneidung des Titus nicht gefordert worden wäre, der Ausdruck *ἡναγκάσθη* ohne Veranlassung sein würde (Meyer, Pfeid. 87. Hilg. 314), und das „nicht einmal“ deutlich einen vorausgegangenen und ebenfalls vereitelten Versuch weitergehende Forderungen durchzusetzen, voraussetzte (Pfeid. ebend.) ist gänzlich unbegründet. Denn der Ausdruck *ἡναγκάσθη* ist dadurch völlig motivirt, dass damals in Jerus. (wie sich aus 24. 5 ergibt) von Seiten der „falschen Brüder“ ein Angriff auf die christliche Gesetzesfreiheit gemacht war und nun wieder in Galatien mit der Bestreitung der apostol. Würde des P. die seinem Evang. am schärfsten entgegengesetzte Zwangsforderung der Beschneidung (*ἀναγκάζειν περιτέμνεσθαι* Gal 6<sup>12</sup>) für die Heidenchristen erhoben wurde; dem gegenüber hatte P. hier zu constatiren, dass dies von Seiten derer, welchen er sein Heiden evang. zur Prüfung seines Heilserfolges vorgelegt hatte, nicht geschah. Und wie weit dieselben hiervon entfernt waren, dafür konnte er keinen entscheidenderen Beweis anführen als die Thatsache, dass sie jene Forderung nicht einmal in Bezug auf Titus stellten, den P. absichtlich zur trotzigsten Herausforderung etwaigen Widerspruchs gegen seine Freiheitslehre als lebendiges Beispiel derselben mitgenommen hatte, dessen Beschneidung also die Genannten zu allernächst hätten verlangen müssen, wenn sie eine solche überhaupt den Heidenchristen aufzunöthigen gegonnen gewesen wären.

24. \*) (zu 24—10 vgl. Klostermann, Probleme im Apostel-

\*) Das ursprüngliche entscheidend bezeugte *καταδουλώσουσιν* (NAB\*CD) ist theils in das aus der LXX bekanntere Medium *καταδουλώσονται* (L) theils in den nach *ἵνα* sonst gewöhnlichen Conjunktiv *καταδουλώσωσιν* (B\*FG 17) theils in beides zugleich also in *καταδουλώσονται* (Ks. u. Min. Elz.) verwandelt worden.

texte 1883. aff.) Angabe des möglichen Motivs, wesshalb die thatsächlich nicht erfolgte Nöthigung des Titus von Seiten der Gemeinde, sich beschneiden zu lassen, denkbar gewesen wäre. — *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους*) wird auf sehr verschiedene Weise construiert. Keine Schwierigkeit macht freilich die Construction dieser Worte, wenn man *οἷς οὐδὲ* 25. (s. d. krit. Anm. zu 25) fortlässt, so dass sie zu *πρὸς ὧραν ἐῴσαμεν* 25. gehören. Aber man kann dann diesem aus 24 u. 5 bestehenden Satze keinen befriedigenden Sinn entnehmen. Bezieht man nämlich seinen Inhalt auf die 23 erwähnte Thatsache, erklärt also: wegen der falschen Brüder aber — — gab ich momentan nach und liess den Titus beschneiden, (Tertull., Victorin., Hilar., Thomas Aq., Koppe, D. Schulz) so entscheidet dagegen besonders, dass ein so verhänglicher Punkt, wie eine Zulassung der Beschneidung des T. gewesen wäre, gerade vor den Galatern (vgl. 52) einer deutlichen Rechtfertigung bedurft hätte, ja dass eine solche Nachgiebigkeit gegen falsche Brüder unrecht gewesen wäre. Auch würde zu dieser Erklärung der folgende Zwecksatz ganz und gar nicht passen: denn die Wahrheit des Evang. konnte nach dem Gesichtspunkte unseres Briefes bei den Galatern nur dann bleiben, wenn ein solches Nachgeben nicht stattfand. 24.5 aber mit Auslassung von *οἷς οὐδὲ* auf die spätere Beschneidung des Timotheus Act 163 zu beziehen (Ambrosiast.) ist darum unmöglich, weil diese Beziehung bestimmt hätte angedeutet sein müssen. Und ebenso wenig geht es an, gleichfalls mit Weglassung jener Worte *οἷς οὐδὲ* eine Beziehung von 24.5 auf die 21—3 berichtete Darlegung des Evang. in Jerus. als einen Akt freiwilliger Unterordnung unter die Urgemeinde und ihre Autoritäten anzunehmen (Hieron., Seml. in Prolegg., Windischm., Klosterm.). Denn abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, dass P. erst nach dem Resultat der Vorlage seines Evang. das Motiv derselben angeben sollte, gewinnen bei jener Auffassung die Worte *ἐῴσαμεν τῇ ὑποταγῇ* keine irgend befriedigende Erklärung (s. z. 25). Lässt man aber *οἷς οὐδὲ* in 25 stehen, so fragt es sich, welches das Hauptverbum ist, zu dem die Worte *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτ. ψευδ.* gehören. Im Folgenden findet sich ein solches nicht, und eine passende Ergänzung bietet sich nicht dar. Am entschiedensten zu verwerfen ist die Ergänzung von *περιετιμήθη*: gezwungen wurde Titus zur Beschneidung nicht, aber um der falschen Brüder willen habe ich ihn beschneiden lassen (Pelag., Primas., Rück., Elwert). Denn sie ist sprachlich unnatürlich und ergäbe wieder eine Nachgiebigkeit des P. gegen falsche Brüder (nicht, wie Elwert



einträgt, um schwacher Brüder, oder um der Juden willen, wie bei der Beschneidung des Timoth. Act 16s), welche der Tendenz des Galaterbr. und der sonstigen Handlungsweise des P. widerspräche. Dasselbe entscheidet auch gegen die wesentlich gleiche Erklärung von Reiche, der nur noch ganz willkürlich die Beschneidung des T. nicht in den damaligen Aufenthalt in Jerus., (auf welchen doch deutlich das auf *συμπαλαβὼν καὶ Τίτον* zurückweisende *τίτος ὁ σὺν ἐμοί* führt), sondern in eine frühere Zeit verlegt, sowie gegen die Ergänzung von *ἡγαγάσθη*, bei welcher eine unmögliche Veränderung der Bedeutung dieses Wortes angenommen wird: nicht aufgefordert aber doch thatsächlich gezwungen (Koppe, Ust.). Andere ergänzen aus 22 *ἀνέβην* (Zachar., Storr., Rosenm., Borg.) oder *ἀνεθέμην* (Borg., Schott, Flatt, Holsten II. 149), was aber nach 23 unmöglich einem Leser in den Sinn kommen konnte\*). Grot., Rinck, Lucubr. crit. 170f., Wies., Zimm. G. u. A. 104. Wörn., Phil. unentschieden Buttmann 325f. nehmen ein Anakoluth an: auf *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκν. ψευδαδελφ.* habe *οὐκ εἴχαμεν* folgen sollen, durch den langen Zwischensatz aber sei P. abgeleitet worden und habe dann *οἷς* zugesetzt. Allein wenn P. hätte schreiben wollen: wegen der falschen Brüder haben wir nicht nachgegeben, so hätte er hierbei die falschen Brüder nicht als diejenigen gedacht, denen er nicht nachgegeben, hätte also durch *οἷς* seine angefangene Rede dem Sinne nach abgeändert\*\*), ja durch Vermischung des wegen und wem nur verwirrt. Eine arge Satzstörung giebt auch Hofm. (vgl. schon dessen Schriftbew. II. 2. 46): mit *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκν. ψευδ.* beginne ein neuer Satz: die Relativbestimmung *οἵτινες* etc. aber lasse es zu dessen Vollendung nicht kommen; ja diese Vollendung erfolge gar nicht, sondern mit 26 trete im Anschlusse an das Nächstvorhergegangene eine neue Periode ein. Erträglicher wäre die Er-

\*) Aehnlich, aber noch härter und willkürlicher Olsh.: P. habe in Gedanken gehabt: „ich ging zwar nach Jerus., um den Aposteln [?] mein Evang. zur Prüfung vorzulegen, aber um dieser willen war es eigentlich gar nicht nöthig — —: allein um der falschen Brüder willen sah ich mich zu Schritten veranlasst.“ Im Eifer der Rede aber habe sich P. von der angefangenen Construction abführen lassen; und schildere die Beschaffenheit der Irrlehrer.

\*\*) Dies sucht Wieseler dadurch zu vermeiden, dass er *διὰ δὲ τοὺς παρεισ.* *ψευδαδ.* gleich *τῶν δὲ ψευδαδελφῶν κελυόντων τοῦτο* nimmt; auf ihr Verlangen habe sich P. nicht nachgiebig eingelassen. Aber wenn auch *διὰ* mitunter diese Bedeutung durch den Zusammenhang erhält, so kann es doch in Verbindung mit *εἴχαμεν*, welches denjenigen, deren Forderung man nicht nachgiebt, in den Dativ zu setzen verlangt, nur eine entferntere Rücksicht bezeichnen.

klärung Winer's (vgl. Hilgenf. Komm., Grimm 414), welcher annimmt, P. habe die beiden Gedanken: „wegen der falschen Brüder liessen wir den Titus nicht beschneiden“ und „den falschen Brüdern mochte ich keineswegs nachgeben“ mit einander vermischt; allein der erste Gedanke ist durch nichts nahegelegt, da im Vor. von keiner Forderung der Beschneidung des T. die Rede war. Ausserdem spricht gegen sämtliche (bisher erwähnte) Erklärungen, welche mit *διὰ δὲ τοὺς παρ. ψευδ.* einen neuen Satz beginnen lassen, dass man dann bei der nachdrucksvollen Voranstellung dieser Worte hier einen durch die Rücksicht auf die falschen Brüder motivirten Gegensatz gegen das Vor. erwarten muss, während ein solcher sich nur ergibt, wenn man dem P. ein widerspruchsvolles Verhalten zuschreibt. Daher sind die Worte mit den M. (sämtl. griech. Ausl. Hier., Aug., Camer., Erasm., Castal., Piscat., Bos., Calov., Est., Beng., Hoppe, Schott, Fritzsche, B. Crus., de W., Ellic., Matthies, Reithm., Weizs. 202, Keim 73, Pfleid. 87, Hilgenf. 1884. 315) als erläuternder Zusatz zum Vor. zu ziehen. Dabei hat man nicht eigentlich aus dem Vor. hier etwas zu ergänzen, auch nicht *οὐκ ἤραγκ. περ.* Sondern *δέ* fügt die Worte unmittelbar an das Vor. als integrierenden Theil des Satzes an, so dass nach 2s kein Punkt, ja nicht einmal ein Kolon (Lachm., Tischend.), sondern nur ein Komma zu setzen ist; es ist aber darum nicht überflüssig (Hier., Theod., Theoph.), sondern lässt die nähere Bestimmung als solche besonders hervortreten. Dass diese Erklärung sprachlich unmöglich sei (Holsten II. 148) ist schon darum nicht anzunehmen, weil die alten griech. Exegeten sämtlich mit derselben vorgehen, wesentlich derselbe Gebrauch des *δέ* findet sich im NT auch sonst, nur dass dann entweder ein etwas deutlicherer Gegensatz stattfindet (IKor 3<sup>15</sup>) oder das Wort, welches die Erläuterung erhält, wiederholt wird (22, Röm 322. 930. IKor 26. Phl 28); und die gleiche Anwendung von *δέ* zur Hervorhebung einer hinzutretenden Näherbestimmung kommt auch in der Profangr. vor (Klotz ad Devar. 359. — Parthen. 61.7. *λέγεται καὶ εἶδονα — γεννηῖσαι θυγατέρα Παλλήνην, καλὴν δὲ καὶ ἐπίχαριν*). Was aber das *διὰ* betrifft, so kann es natürlich, da es mit dem Accus. verbunden ist, nicht die falschen Brüder als die Urheber der im Vor. verneinten Nöthigung bezeichnen (Mt: die *ψευδάδελφοι* vermochten es also nicht, den T. zur Beschneidung zu nöthigen), sondern nur als deren Grund und Motiv, und da als ihr Urheber vielmehr die Gemeinde gedacht war (s. zu 2s.), so kann die Rücksicht auf die falschen Brüder nicht ein Motiv des P. (Overbeck 220 u. A.), von dem 2s. 4. gar nicht die Rede ist, sondern nur das Motiv der Gemeinde

für ihre Handlungsweise gewesen sein. Der genauere Sinn des *διὰ* wird aber ein ganz verschiedener, je nach dem man es mit dem ganzen negativen Satz oder nur mit *ἡναγκ. περιτμ.* verbindet. Bei der ersten Konstruktion (die u. A. Meyer befolgt) wäre zu erklären: Dass nicht einmal Titus von der Gemeinde zur Beschneidung genöthigt wurde, geschah in feindlicher Rücksicht auf die falschen Brüder, um ihnen entgegenzutreten. Das kann dann aber nicht bedeuten: „wegen der falschen Brüder ging der Zwang nicht durch, da P. als der christl. Tribunus plebis sein Veto einlegte“ (Hilgenf.) sondern dem richtigen Sinn von *οὐκ ἦν. περ.* entsprechend (s. z. 2s) nur dies, dass die Gemeinde von Jerus. u. ihre Autoritäten sonst wohl die Beschneidung des Titus aus praktischen Gründen verlangt haben würden aber sie thatsächlich nicht verlangten, um den principiellen Angriff der falschen Brüder auf die Gesetzesfreiheit der Heidenchr. überhaupt ihrerseits in keinem Punkte zu unterstützen. Die andere Verbindungsweise ergiebt den Gedanken: Nicht einmal T. ist von der Gemeinde in freundlicher Rücksicht auf die falschen Brüder, um ihre Forderungen zu erfüllen, zur Beschneidung genöthigt worden. Dabei giebt dann das *διὰ* nicht den Grund dafür an, warum der Zwang der Beschneidung versucht wurde, (Weizs., Keim, Pfleid.) denn ein solcher Versuch ist im Vor. gerade verneint, nicht aber vorausgesetzt; und wäre letzteres auch der Fall, so konnte ja unmöglich sich eine Grundangabe an die verschwiegene positive Voraussetzung einer negativen Aussage anschliessen. Vielmehr *διὰ* führt den denkbaren Grund an, aus welchem die Gemeinde und ihre Autoritäten möglicherweise die Beschneidung hätten fordern können, während sie dieselbe trotzdem nicht gefordert haben (so richtig Johannes Damasc.). In den Zusammenhang würden beide Erklärungen gleich gut passen. Da aber durch *δέ* in der Regel nur an einzelne Satztheile Erläuterungen angeschlossen werden, der Anschluss an den ganzen Satz wegen dessen negativer Form Schwierigkeiten macht (vgl. Wieseler) und die zweite Bedeutung des *διὰ* näher liegt, so ist die letztere Erklärung vorzuziehen. In jedem Falle ist hier vorausgesetzt, dass die falschen Brüder Forderungen stellten, welche zu dem 2s. bezeichneten Verhalten der Gemeinde in directem Gegensatz standen. Sie verlangten also die Beschneidung — nicht etwa des Titus (wie fast alle Ausl. mit Nichtachtung des *οὐδέ* annehmen) — sondern aller Heidenchristen, während die Gemeinde dieser Forderung in keiner Weise entgegenkam, auch nicht einmal durch die nahe liegende Concession, dass sie wenigstens den T. zur Beschneidung genöthigt hätte. Ganz haltlos aber ist die

Behauptung, dass nach diesem Verse die falschen Brüder nicht als die alleinigen Urheber der auf Beschneidung gerichteten Forderungen sondern als deren Ursache erscheinen, dieselben also noch durch Andere erhoben sein müssen (Meyer, Weizs. 208), da doch hier vielmehr nur verneint wird, dass Jene, also ihre Forderungen, einen von der Gemeinde ausgehenden „Zwang“ verursacht hätten. Unser Text giebt demnach der Vermuthung keinen Schein der Berechtigung, dass gewisse von den Aposteln verschiedene Jerusalemische Christen, hinter denen die falschen Brüder steckten, auf Beschneidung des Titus gedrungen hätten (Meyer), oder gar die älteren Apostel an der Spitze der Gemeinde Anfangs möglicherweise die Beschneidung des Titus unterstützten (Pfleiderer 88f.) sich durch die Eiferer eine Zeit lang imponiren liessen (Ritschl 150), aus falscher Rücksicht auf die Gesetzeseiferer dem P. den Vorschlag machten, wenigstens für den Augenblick mit Titus nachzugeben (Weizs. 204, Grimm 415), die Beschneidung des Titus wünschten (Hausrath 557), begehrten (Lipsius 202), forderten (Holsten), ja zu erzwingen suchten (Hilgenf. Einl. 228). — *παρεϊσάκτους* subintroductos (Vulg.), nebenbei, d. i. heimlich, unrechtmässig eingebracht, nämlich nicht in die Jerus. Gemeinde (Hausr., Weizs.), auch nicht von Jerus. aus in die Antiochen. Gemeinde (Reiche, Baur, Märcker 530) oder in die paulin. Gemeinden überhaupt (Holst., Keim 70. Pfleid. II. 82), sondern, wofür die Allgemeinheit des Ausdrucks und der folgenden Charakteristik sowie der Gegensatz der *ψευδάδελφοι* spricht, in die Christenheit, deren rechtmässige Glieder sie nicht sind (so auch Zimm., Hilgenf. u. A.). Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass einige von ihnen nach Act 15.1. von Jerus. nach Antiochien gekommen waren. — Das Wort kommt sonst bei den Alten nicht vor (Prol. Sir. bei Biel III. 48. u. Schleussn. IV. 228.: *πρόλογος παρεϊσάκτος ἀδήλου*), muss aber mehrfach im Gebrauche gewesen sein, da von (Hesych., Phot., Suid. *παρεϊσάκτον* u. von Zonar. *παρεϊσάκτους* aufgeführt und durch *ἀλλότριον* und *ἀλλοτριούς* erklärt wird. Auch hat es sich als Name (Beiname) erhalten bei Strabo 17, 1 794.: *Παρεϊσάκτος ἐπικληθεὶς Πτολεμαῖος*. Sehr gangbar ist bei Späteren das Verb. *παρεϊσάγω*, Plut. Mor. 328, D. Polyb. 2, 78. 656. 812. Diod. 1241. II Pt 21. Vgl. *παρεϊσέδυσαν* Jud. 4. — *ψευδαδέλφους*) wie II Kor 1126., Solche, die zwar Christen, aber dies nicht nach dem wahren Wesen des Christenthums sind, — nach des Ap. Standpunkt: Antipauliner, Judaist. Reactionäre wider die christliche Freiheit. Der Artikel bezeichnet die Leute als die den Lesern geschichtlich bekannten! P. meint damit nicht

die bei den Galatern wirkenden Judaisten (Fritzsche), wogegen der Zusammenhang entscheidet, sondern seine damaligen judaist. Gegner in Jerus. — οἵτινες etc.) quippe qui, soll zunächst die Bezeichnung jener Leute als παρείσακτοι ψευδ. begründen, dient aber dann auch in Verbindung mit dem folgenden Relativsatz 25. dazu, durch Angabe des zwischen P. und den Judaisten bestehenden Gegensatzes die Thatsache zu erläutern, dass die Gemeinde ihren Forderungen auch nicht die geringste Concession machte. — παρείσῃλλον) Vgl. Lukian. Asin. 15.: εἰ λύκος παρείσῃλοι. Polyb. 2, 553. Der Begriff des Eingeschmuggelten (welchen Hofm. leugnet) ist hier contextmässig und durch das zweimalige παρείσ. angelegentlich bezeichnet. Vgl. überh. z. Röm 520 u. s. Chrys. z. u. St. Der Aorist bezeichnet nicht einzelne geschichtliche Fakta nämlich das mehrmalige Eindringen in paulin. Gemeinden (Holsten), sondern in der Bedeutung des Plusquamperfekts den früheren unrechtmässigen Eintritt in die Gemeinschaft der Christen. Denn παρείσῃλλον ist als Erläuterung von παρείσακτοι diesem entsprechend zu erklären. — κατασκοπεῖσαι) um zu spioniren, feindlich zu bekundschaften, zu belauern. Vgl. Jos 32. 3. II Sam 10 3. I Chr 19 3. Eur. Hel. 1623. Polyb. 102.; auch κατάσκοπος, Spion. — ἦν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησ.) nähere Bestimmung des vorherigen ἡμῶν. Vgl. Eph. 24 al. Diese Freiheit aber ist nach dem ganzen Zusammenhang nichts Anderes als die vom Mosaismus (Röm 104) durch die Rechtfertigung aus dem Glauben (vgl. 313. 51), nicht zugleich das christl. Leben (Matthies). Das Spioniren der Pseudochristen war darauf gerichtet, ob und wie die Christen sich nicht an die Mosaischen Gesetzbestimmungen kehrten. Bei ἐν Χριστῷ liegt die solenne Vorstellung des ἐν Χρ. εἶναι (56. II Kor 521. Eph 36 al.) zu Grunde. Vgl. Eph 17. 312. Daher: in Christo, als unserm Lebenselemente mittelst des Glaubens (vgl. II Kor 317), als Christen — ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν) ist der gefährliche Zweck, welchen sie bei ihrem κατασκοπεῖσαι etc. im Auge hatten, ἡμᾶς geht, wie das vorherige ἡμῶν u. ἔχομεν nicht auf Paul. u. die Heidenchristen (Baur, Hilgenf. 317. Pflleid. 82), mit denen P. sich niemals den Judenchr. gegenüber zusammenschliesst (vgl. Zimm.) oder nur auf P. u. Titus (Wien. de W.) oder P. u. Barnab. (Klostern.) oder P. allein (Holst. II. 146) sondern auf die Christen als solche: denn es wird der Gemeinschaft entsprechen, in welche die falschen Brüder eindringen, und es muss die weitere Kategorie derer sein, denen als dem Genus nicht nur die ἡμεῖς in εἵξαμεν 24., sondern auch die ὑμεῖς 25 als Species zugehören, wofür

die Correlation von ἔχομεν 24 u. διαμείνη 25. spricht. Was Pfleid. gegen diese Erklärung einwendet (soff.), geht von der wunderlichen Voraussetzung aus, dass nach P. die Freiheit vom Gesetze durch Christus nur für Heidenchr. beschafft sei, während nach dem Galaterbr. selbst 3 u. 4 dies für alle Christen gleicherweise geschehen ist, womit freilich nicht gesagt ist, dass alle Christen gleicherweise dies erkennen und davon Gebrauch machen. Das Futur. nach ἵνα bezeichnet, dass die falschen Brüder den Erfolg als gewiss und fortdauernd erwarteten. S. Matthiae 1186. Klotz ad. Devar. 683. Rost ad Duncan. Lex. 870. Bei den Classikern findet sich nur ὅπως, ὅφρα und μή so construiert, nicht ἵνα, wie Brunck ad Eur. Bacch. 1380 meinte (Klotz ad Devar. 629), bei den Hellenisten und Kirchenvätern aber auch ἵνα. Vgl. Winer § 41, b, 1. b. Buttm. NT Gr. 202. κατὰ verstärkt den Begriff des Simplex: ganz zu Knechten machen, verknechten. Vgl. II Kor 1120. Plat. Pol. 1. 315 B.: δουλοῦσθαι ἀδίκως καὶ καταδεδουλωσθαι Thuc. 3, 702 u. dazu Duker. Zu wessen Knechten aber die Christen gemacht werden sollten, ist nicht die „oberste Instanz der jüd. Kirche in Jerus.“ (Klosterm. 73) sondern das Gesetz, worauf zweifellos der Gegensatz der ἐλευθερία führt. Die Betrachtungsweise des Ap. von jenen Leuten verwechselt nicht den Erfolg mit der Absicht (de Wette), sondern stellt letztere der Sache nach richtig dar (sie wollten die Christen an das Gesetz binden), aber in derjenigen Form, in welcher sie sich vom Paulinischen Standpunkte aus gab. Vgl. 612f.

25. \*) bezeichnet nicht, wie Meyer im Zusammenhange mit seiner falschen Auffassung von 24. will, den Grund, warum

---

\*) οὐδέ allein ohne οἷς findet sich in graec. codd., die dem Ambrosiaster bekannt waren, bei „quidam“ nach Victorinus, bei Marcion, nach Tert. in der Pesch. und in einer Handschr. der Vulg.; οἷς allein ohne οὐδέ haben „quidam“ oder codd. Lat. bei Sedul., und Latinus bei Primasius. Beide Worte οὐδέ οἷς fehlen in D.\* „in plurimis codicibus et latinis et graecis“ nach Victorin., bei Iren. in der lat. Uebers. durch den Zusammenh. bestätigt, Tert., Victorin., Ambröstr., Peleg. comm., Sedul. und werden darnach fortgelassen von Semml., Griesb., Koppe, D. Schulz, Klosterm., Probleme i. Aposteltexte 1888 seff. Dagegen wird beides gelesen in NABCFGKLP überhaupt in allen griech. Uncial-Codd. ausser dem latinisirenden D., in dem es erst von junger Hand hinzugefügt ist, in 17 f. g. Vulg., Heracl., Copt., Arm., Aeth., codd. graeci nach Hieron. bei Basil., Epiph., Euthal. cod., Theodoret, Damasc., Aug. ad h. l., Ambros., Hieron., in Latinis codd. nach Sedulius und ist mit Lachm., Tisch., Treg., WH. beizubehalten. Denn die Fortlassung ist nicht genügend bezeugt und die Beweisführung des Tertull. Ambröstr., Victor. für ihre Nothwendigkeit lässt die sprachl. und sachl. Gründe erkennen, aus denen sie erfolgte. Die gegensätzliche Fassung von δέ in 24 führte einerseits in Verbindung

P. nicht in das Ansinnen Jerusalemischer Christen, den Titus zu beschneiden, gewilligt habe, sondern stellt den Bestrebungen der falschen Brüder den Widerstand des P. gegen dieselben gegenüber, gleichfalls (vgl. zu *οἰτινες*) zur Erläuterung der Unnachgiebigkeit, welche auch die Gemeinde gegen jene bewiesen hat. — *πρὸς ὥραν*) nicht einmal auf eine Stunde, Bezeichnung einer ganz kurzen Zeitdauer. Vgl. II Kor 7a. Phlm 15. Joh 5<sup>35</sup>. I Th 2<sup>17</sup>, auch *πρὸς μίαν ὥσπην* Sap 18<sup>12</sup>, *πρὸς ὀλίγον*, *πρὸς βραχὺ* u. dergl. — *εἴξαμεν*) nämlich ich und Barnabas, nicht: auch Titus (Meyer, Pfeiderer II. 89), noch weniger: ich (P.) allein (Weizs. 204. Keim 71. Holst. 146), wofür wieder der Singular (vgl. *ἀνεθέμην*) zu erwarten wäre, oder: wir in Jerusalem Versammelten (R. Schmidt 582. Zimm. 111), da das Verhalten der Gemeinde 23 hier durch das des P. und seiner Begleiter erklärt wird: der absolute Widerstand des P. gegen die falschen Br. bestimmte die Gemeinde und die Autoritäten, ihnen auch nicht einmal die an sich nahe liegende Concession in Betreff des Titus zu machen. — *τῇ ὑποταγῇ*) gehört nicht zu *διαμεῖν* (Matthias), sondern, worauf allein die Stellung führt, zu *εἴξαμεν*, und es kann nicht als Dativ des zweiten Objekts aufgefasst werden, mag man nun darin eine oppositionelle Näherbestimmung von *οἷς* sehen (Matthias, s. üb. diesen Gebrauch Fritzsche Diss. in II Kor II. 135f.), oder mit Streichung von *οὐδὲ οἷς* jenes direct mit *εἴξαμεν* verbinden (Klostern.): denn *ὑποταγή* ist im NT immer die Selbsterwerfung, der Gehorsam; weichen aber kann man nur einer von aussen herantretenden Person oder Sache, also höchstens wohl einer dem eigenen freien Willen entgegenstehenden inneren Macht wie der Leidenschaft, dem Zorne, der Trägheit (in welcher Bedeutung jedoch *εἴκειν* nur in der Poesie gebraucht wird (vgl. Steph. Thesaur.), aber nicht einer eigenen spontanen Thätigkeit, wie es der Gehorsam ist. Vielmehr ist *ὑποταγῇ* Ablativ. oder Dativ. instrumenti, wobei

mit der Erinnerung an die Beschneidung des Timoth. (Act 16s) dazu, hier einen analogen factischen Vollzug der Beschneidung an Titus zu suchen, andererseits zu der Unmöglichkeit 24 mit dem Vor. zu verbinden und darum zu der Nothwendigkeit eine Verbindung mit 25 durch Fortlassung von *οἷς* herzustellen. Im lateinischen Text lag das aber besonders nahe, da hier autem die Verbindung von 24 mit dem Vor. schwieriger machte und die durch Fortlassung von quibus geforderte Construction von subjectioni als einem von cessimus abhängigen Dativ durch die Bedeutung von subiectio nicht unmöglich gemacht wurde. Daher die Fortlassung sich vorwiegend nur im latein. Texte findet. Dass es aber sachlich unmöglich ist, den griech. Text mit Fortlassung der beiden Worte befriedigend zu erklären, ergibt sich aus den obigen Bemerkungen zu 25.

natürlich durch keine griech. Gramm. gefordert wird, dass *μὴ εἶκειν* als Folge der *ὑποταγῇ* zu denken (gegen Klosterm.), sondern diese als das Mittel vorgestellt wird, durch welches das *εἶκειν* ausgeführt worden wäre, wenn es stattgefunden hätte, was aber in Wahrheit nicht der Fall war. Der Artikel steht bei *ὑποταγῇ*, weil der Gehorsam als der nach dem Vorang. geforderte gedacht wird. Sachlich ist aber die *ὑποτ.* nicht als eine den Aposteln bewiesene zu erklären, am wenigsten mit Streichung von *οὐδὲ οἷς* und Beziehung von 24. 5 auf 12, von dem zeitweiligen Verzicht des P. auf eigene Selbstherrlichkeit bei der Vorlage seines Evang. an die Apostel (Klosterm.), denn diese als gehorsame Unterwerfung unter den Willen und die Autorität der Apostel zu bezeichnen, hätte ebenso sehr der Sache wie der Tendenz des Galaterbriefs widersprochen. Willkürlich ist es aber auch an den Gehorsam gegen Jesus (Bretschn.: quibus ne horae quidem spatium Jesu obsequio segnior fui) oder an den Gehorsam gegen die Forderung der Beschneidung für Titus seitens der Apostel (Fritzsche) oder an die von den falschen Brüdern geforderte Unterwerfung unter die *δοκοῦντες* (Holsten. II. 74) oder unter die Gesamtheit der Urgemeinde nebst den Hochgeltenden (Hilgenf. 1884 319) zu denken: von alle dem ist im Texte nichts angedeutet. Vielmehr, da nur den falschen Brüdern ein Versuch der Knechtung unter das Gesetz zugeschrieben ist, so kann auch nur der von diesen geforderte Gehorsam gemeint sein. Es ist also zu erklären: welchen falschen Brüdern wir auch nicht einmal für kurze Zeit durch gehorsame Unterwerfung unter ihre Forderungen das Feld geräumt haben. *ἵνα ἡ ἀλήθεια* etc.). Zweck dieses damaligen Nichtnachgebens, dem Sachverhältnisse nach zwar die Paulin. Christen überhaupt betreffend, concret aber in Bezug auf die Galater dargestellt: damit die Wahrheit des Evang. fest bliebe bei euch, damit nicht durch unser Verhalten das Princip der christlichen Freiheit erschüttert und ihr dadurch veranlasst würdet, von der Wahrheit, welche den Inhalt des Evang. ausmacht (214. Kol 15), durch Vermischung desselben mit dem Mosaismus (vgl. *ἔτερον εὐαγγέλιον* 16) abzuweichen. Eine Absicht also — das sollten die Leser dabei fühlen — welcher ihr jetziges Abfallen (16) ganz zuwiderlief *πρὸς ὑμᾶς*) wie *πρὸς αὐτόν* 118, vgl. I Kor 167; auch hier ist's nicht das ruhende bei, sondern das Verhältniss wirksamer Lebensbeziehung ausdrückend; Bernhardt 205. Uebrigens konnte P. mit Recht sagen *πρὸς ὑμᾶς*, da die Galater grösstentheils Heidenchristen waren, und er bei jenem Widerstande gegen die falschen Brüder die Freiheit der Heidenchristen zu erhalten



bezweckte. Das  $\epsilon\mu\alpha\varsigma$  ist briefliche Individualisirung (3<sup>26</sup>. 4<sup>6</sup>. Kol 1<sup>25</sup>. Eph 3<sup>2</sup>, u. oft), berechtigt also nicht zu dem Schlusse Wieselers u. Hausraths, dass P. den Galatern schon zur Zeit seines Aufenthalts in Jerus. 2<sup>1ff</sup>. gepredigt haben müsse. Die Beziehung auf die noch unbekehrten Heiden, an welche die Wahrheit des Evang. erst noch gelangen sollte ( $\pi\rho\sigma\varsigma\ \epsilon\mu\alpha\varsigma$ ) ist von Hofm. (vgl. Windischm.) völlig textwidrig eingebracht. —  $\delta\iota\alpha\mu\epsilon\iota\nu\eta$ ) permaneret; den fortdauernden Bestand bezeichnend. Die Wahrheit, die sie empfangen haben, sollte ihnen nicht wieder abhanden kommen. Hbr 1<sup>11</sup>. II Pt 3<sup>4</sup>. Lk 22<sup>8</sup>, oft bei Griechen.

Anmerk.: Die zwischen Gal 2, 2a, 3—5 u. Act 15<sup>1ff</sup>. bestehende Uebereinstimmung, welche bereits zu 2<sup>1</sup> für die allgemeine Identität der an beiden Stellen gemeinten Reise des P. nach Jerus. angeführt war, entscheidet zugleich gegen die Annahme Meyers, dass, wie überhaupt die auf dieselbe Reise des P. bezüglichen Berichte Gal 2 und Act 15 nur Verschiedenes erzählen, auch die beiden Facta, das Gal 2<sup>2</sup> ( $\alpha\nu\epsilon\theta\epsilon\iota\mu\eta\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ ) wie 2<sup>3</sup>—5 und das der Act 15<sup>4.12</sup> berichtete zwei verschiedene seien, die doch beide bei jener Anwesenheit des Ap. zu Jerus. geschehen wären. Ebenso wenig aber lässt es sich begründen, dass durch die Darstellung des P. diejenige des Act ausgeschlossen sei, wenn man nicht beide, besonders aber die des P., falsch versteht, und die Verschiedenheit ihres Zweckes ignorirt, der bei P. zunächst auf den Erweis seiner persönlichen Würde, in Act auf geschichtliche Klarlegung der allgemeinen kirchlichen Entwicklung geht. Vielmehr zeigt sich der Bericht der Act vollkommen geeignet die kurzen Angaben des P. zu ergänzen. Während so die letzteren keine Andeutung darüber enthalten, ob P. nur eine oder mehrere Besprechungen mit der Gemeinde gehabt hat, berichten die Act das Letztere. Zunächst fanden nach denselben 15<sup>4</sup> Unterredungen mit der Gemeinde, den Presbytern und Aposteln statt, welche im Gegensatz gegen die spätere Versammlung formloser und weniger officiell waren und neben öffentlichen Vorträgen vor der Gemeinde auch private Besprechungen mit den Presbytern oder den Aposteln einschliessen konnten (s. z. 15<sup>10</sup>), dann aber ein förmlicher Convent, an dem die ausdrücklich dazu zusammenberufenen Apostel und Presbyter (15<sup>6</sup>) sowie auch die ganze Gemeinde (15<sup>12.22</sup>) Theil nahm. Ohne Zweifel hat P. von diesen beiden Arten gemeindlicher Verhandlungen nicht bloss an die eine oder die andere (Oertel 234), sondern an beide zusammen gedacht. Den Beginn der Verhandlungen bildeten nach beiden Berichten Mittheilungen des P. über seine Predigthätigkeit unter den Heiden. Und wenn Act 15<sup>4</sup> zunächst nur deren Erfolge, Gal 2<sup>2</sup> deren Inhalt hervorgehoben wird, so geht aus dem Widerspruch der Judaisten Act 15<sup>5</sup> hervor, dass

auch nach Act zugleich Mittheilungen vorausgesetzt sind, und aus Gal 29 (s. z. d. St.), dass P. mit der Vorlegung des Evang. auch Angaben über seinen Erfolg verbunden denkt. Die neben eingeschlichenen falschen Brüder, welche nach P. gegen sein Evang. gerichtete Forderungen erheben, werden in Act ähnlich bezeichnet als gewisse Leute, die von der pharis. Sekte her gläubig geworden waren, womit ihre aus dem Judenthum in das Christenthum übergetragene häretische Richtung angedeutet wird. Was sie verlangen ist beide Mal dasselbe, nämlich auch bei P. durchaus nicht bloss die Beschneidung des Titus, sondern die aller Heidenchristen (s. z. 24), nach Act 155 ausserdem noch die Verpflichtung derselben zur Beobachtung des mosaisch. Gesetzes, was nur die selbstverständliche Consequenz ist (vgl. Gal 53). Im Uebrigen sagt P. in Bezug auf jene Verhandlungen, abgesehen von ihrem Resultat, nur noch, dass er den falschen Brüdern auch nicht einen Augenblick nachgegeben habe, was Act für Antiochien 153 ebenfalls bemerken und für Jerus. um so weniger zu erwähnen brauchen, aber in der Verbindung von 155 und 6 als Voraussetzung enthält, da ohne dies die Versammlung 26ff. überflüssig gewesen wäre. Die langen Verhandlungen Act 157ff., die in sich nichts Unwahrscheinliches haben, werden von P. natürlich nicht mitgetheilt, da dies keinen Zweck für ihn gehabt hätte, sind also auch nicht durch seine Darstellung ausgeschlossen. Denn die Versuche, bei P. eine irgendwie den falschen Brüdern entgegenkommende Stellung der Gemeinde oder der Apostel im Gegensatz gegen die Act herauszufinden, haben sich als grundlos erwiesen (s. z. 25). Ebenso unbegründet ist aber auch die Behauptung, während nach dem Galaterbr. P. mit den älteren Aposteln, deren Autorität er ausdrücklich verwerfe, als ein Gleicher mit Gleichen verhandle, erscheine nach Act die apostolische Urgemeinde als oberste Kirchenbehörde, die kraft ihrer und des Heiligen Geistes Autorität den Spruch fälle und den P. und Barnabas mit ihrer Vollstreckung beauftrage (Lips. 196. Overb. 218. Weizs. 239f. u. A.). Genau dem entsprechend, dass nach Gal 22 P. der Urgemeinde sein Evang. zur Entscheidung der Frage vorlegt, ob er vergebens gearbeitet habe, und die Gemeinde diese Frage durch Abweisung des Beschneidungszwanges verneint, wie P. es erwartet hatte (s. z. 23), geschieht es nach Act, dass die Gemeinde Antiochiens die Urgemeinde und ihre Vertreter, auf welche die Judaisten sich berufen haben (vgl. 1524) zu einer officiellen Erklärung über die Beschneidungsfrage veranlasst, welche nach reiflicher Ueberlegung im Bewusstsein dabei durch Gottes Geist geleitet zu sein gegeben wird. Und was man dabei im Bericht der Act als einen Beweis für die Oberhoheit der Urgemeinde ansieht (vgl. Weizs. 230, 239), dass P. nur über seine Predigten Mittheilungen macht, aber nicht einmal mit zur Beschlussfassung zugezogen wird, erklärt sich gerade völlig, wenn doch nach

dem Galaterbr. den Jerusalemitem eine Frage zur Beantwortung vorgelegt war. Von einer Beauftragung aber des P. und Barnabas mit der Vollstreckung der Beschlüsse ist in d. Act nichts gesagt. Was endlich diese Act 15<sup>22ff.</sup> mitgetheilten Beschlüsse betrifft, so erwähnt P. von denselben, ohne das Uebrige auszuschliessen, nur das, was nicht bloss der Sache nach das Wichtigste war, sondern für seinen Zweck hier allein in Betracht kam, die ohne Concession erfolgte Abweisung der judaist. Forderung, die Heidenchristen zur Beschneidung zu nöthigen. Nur dies kann mittelbar dem Beweise dienen, dass man in Jerus. die selbstständige apostol. Stellung des P. respectirt hat, während hierfür völlig irrelevant war ebenso die Bezeichnung des P. und Barnabas als geliebter aufopfernder Arbeiter für Christi Sache in dem apostol. Sendschreiben Act 15<sup>25</sup>, als die Fixirung jener Satzungen für die Heidenchristen 15<sup>28</sup>, welche im Verhältniss zu den bestehenden Sitten und zu den Grundsätzen des P. im Wesentlichen keine Neuerung enthielten (vgl. den Nachweis bei Lipsius 206. Pfeiderer 1883<sup>259f.</sup>).

26\*). Nach Meyer geht P., nachdem er 23—5 sein erfolgreiches Verhältniss den Christen in Jerus. gegenüber (*αὐτοῖς* 22) gezeichnet hat, nun (dem *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι* 22 entsprechend) auf sein Verhältniss zu den Aposteln über, wie sich dasselbe damals bei seinen Verhandlungen mit ihnen herausgestellt habe. Vielmehr aber (vgl. zu 23) wird hier von den negativen Erfolgen, welche der öffentl. Verhandlung mit der Gemeinde und der privaten mit den Autoritäten gemeinsam waren, der Uebergang gemacht zu dem der letzteren Verhandlung eigenthümlichen negativen und positiven Resultat. Das *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων* weist dabei so deutlich auf das *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι* 22 zurück, dass darnach der folgende Vorgang nicht in die öffentl. Gemeindeversammlung (Keim *essf.* Zimmer 122<sup>ff.</sup>) sondern, worauf auch sein eigener Charakter

\*) Ob vor *θεός* der Artikel *ὁ* zu lesen ist (NAP. 17; Tisch. VIII., Zimm. eingekl. von WH.) oder nicht (BCDFGKL, Elz., Tisch., Treg.), ist schwer zu entscheiden, letzteres aber vorzuziehen, denn das Fehlen des Artikels vor *θεός* im Nominativ bei P. findet sich einerseits zuweilen zweifellos, nämlich ausser den Fällen, wo *θεός* als Prädikat (Röm 8<sup>33</sup>. Phil 2<sup>13</sup>. Tim 2<sup>5</sup>) oder als Appellativum (I Kor 84. 6. II Kor 6<sup>16</sup>. Eph 4<sup>6</sup>. II Th 2<sup>4</sup>) oder in kurzem proverbiellem Satze (I Th 2<sup>5</sup>) steht, auch anderwärts (II Kor 5<sup>19</sup>. Gal 6<sup>7</sup>), und es ist hier ebenso wie Gal 6<sup>7</sup> dadurch motivirt, dass Gott als solcher seiner Qualität nach im Gegensatz gegen Menschen in Betracht kommt, andererseits ist es aber im Verhältniss zu den vielen Stellen mit *ὁ θεός* so selten, dass eine spätere Einfügung des Artikels sehr begreiflich ist, wie denn auch sonst in den Handschriften verhältnissmässig sehr viel öfter (viermal von 11 Stellen) der Art. eingefügt als ausgelassen ist (gegen Zimmer).

führt, nur in jene private Besprechung verlegt werden darf. — Meyer fasst hier die Structur anakoluthisch und erklärt: „Als P. ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναι τι schrieb, hatte er im Sinne, nachher mit οὐδὲν ἔλαβον oder οὐδὲν ἐδιδάχθην oder etwas Aehnlichem die Rede abzuschliessen, ward aber durch die Zwischenbemerkungen ὅποιοί ποτε — λαμβάνει von der angefangenen Anlage gänzlich abgeführt, so dass er nun jenen Gedanken, der ihm bei ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναι τι vorgeschwebt hatte, gar nicht mehr mit diesen Worten in Verbindung bringt, sondern in begründeter Form (γάρ) zu πρόσωπον θεοῦ ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει anschliesst, durch welchen veränderten Gedankenverband es auch geschieht, dass nun ἐμοὶ nachdrücklich an die Spitze tritt. Wir haben also hier eigentlich eine mit ὅποιοι angefangene Parenthese, welche, ohne sich förmlich abzuschliessen, mit ἐμοὶ γάρ etc. wieder zum Hauptgedanken zurückführt, jenes ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναι τι ganz unverbunden stehen lassend, und nur durch οἱ δοκοῦντες auf jenen verlassenen Eingang der Rede wie mit einem Wegweiser zurückzeigend. Denn nur der Sache nach, nicht der Form nach ist mit λαμβάνει die Parenthese geschlossen. Vgl. Röm 5<sup>12ff.</sup> Eph 2<sup>1ff.</sup>“ Ein Anakoluth wird auch von Erasm., Luther, Calvin, Piscat., Corn. a Lap., Grot., Estius, Morus, Koppe, Rosenm., Winer, Usteri, Mathies, Schott, B.-Crus., de Wette, Hilgenf., Wies., Eadie, Wörn., Phil., Zimm. 119 u. M. angenommen. Wenn man dabei früher häufig meinte, mit ἐμοὶ γάρ etc. nehme P. das mit ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναι τι Abgebrochene wieder auf, nur activisch fortfahrend, statt passivisch (Winer § 81, I. 1), so steht dem sowohl die dann unpassende Voranstellung von ἐμοὶ entgegen, als auch γάρ, welches dem blossen inquam (οὖν, δέ) nach Parenthesen nicht entspricht, sondern in den betreffenden Stellen (auch Röm 15<sup>27.</sup> I Kor 9<sup>19</sup>) erklärend oder begründend zu fassen ist. In der Art aber, wie Meyer u. d. M. das Anakoluth fassen, ist dasselbe unerträglich hart, die Einführung dessen, worauf es in diesem Abschnitt eigentlich ankommt, der 26 b—10 mitgetheilten Thatsachen als einer Begründung für den blossen Nebengedanken ὅποιοι — λαμβάνει ist ganz unwahrscheinlich und die Erklärung von ὅποιοί ποτε ἦσαν wird bei dieser Construction immer unbefriedigend. Man muss dieselbe daher abweisen, wenn man ohne Annahme eines Anakoluths auskommen kann. Eine Aposiopese anzunehmen (Hermann) ist durch den affektlosen ruhigen Gang der Rede ausgeschlossen und nach ἀπὸ — εἶναι τι zu ergänzen: quid metuerem? (Herm.) oder: quidnam tandem adversus me actum est? (Dav. Schulz) ist durch den Context nicht dargeboten.

Hier wie 2<sup>4</sup> die Ergänzung von οὐκ ἠναγκάσθη zu machen (Fritzsche: a viris — qui auctoritate valeret circumcisionis necessitatem sibi imponi non sivit), ist besonders wegen der dazwischen liegenden 2<sup>4.5</sup> unmöglich. Und das Anakoluth aufzulösen mit der Behauptung, es seien die Worte δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ statt δεξιὰς ἐλάβομεν ἐγὼ κ. τ. λ. eingetreten (Holsten II. 151), geht nicht an wegen des ἐμοὶ γὰρ etc., wo bereits die δοκοῦντες wieder neu eintreten. Ohne alle Ergänzung und Anakoluth hat man auf folgende Arten erklärt: 1) Märcker, StKr 1866 532ff. will ἀπὸ δὲ τ. δοκ. ἔ. τι zum Vorhergehenden ziehen: „aber freilich (war diese dauernde Begründung der christlichen Freiheit nur möglich) durch die Autorität“ der δοκοῦντες εἶναι τι. Dadurch würde der Bedeutung von ἀπὸ, von Seiten, willkürlich ein Sinn beigelegt, welcher sich durch Stellen wie Mt 16<sup>21</sup> nicht rechtfertigt und durch einen bestimmenden Beisatz, etwa wie Act 2<sup>22</sup> ausgedrückt sein müsste. Auch konnte P., und gerade am wenigsten in diesem Briefe, die Erhaltung seiner heiden-evang. Wahrheit nicht durch die Autorität der Urapostel bedingt denken. Endlich müsste man statt der hier nach asyndetisch folgenden Rede (ὁποῖοι etc.) einen accentuirten Gegensatz (etwa ἀλλ' ὁποῖοι etc.) erwarten. 2) Chrys., Oec., Theoph., Castal., Calov., Zachar., Bolten, Borger u. M.: was aber die Angesehenen betrifft, so ist mir einerlei u. s. w., wobei jedoch ἀπὸ sprachwidrig mit περὶ verwechselt wird. So auch Rück.\*), welcher dabei dem ἀπὸ seine Bedeutung retten will („von Seiten Jemandes macht es mir keinen Unterschied, d. h. was ihn anlangt, ist es mir ganz gleichgültig“), doch ohne allen wirklichen Sprachgebrauch. 3) Nach Hombergk (non differo) fasst Ewald, als ob τῶν δὲ δοκούντων — οὐδὲν διαφέρω stände: „vor denen aber welche u. s. w. wie hoch sie einst standen, stehe ich in nichts zurück. 4) Wenn Hofm. (vgl. vorher gegen Holsten) ἀπὸ δὲ τῶν δοκ. εἶναι τι (ἀπὸ: von Seiten) mit 2<sup>9</sup> in Rection bringt, und zwar dermaassen, dass die drei δοκοῦντες στυλοὶ εἶναι 2<sup>9</sup> das Subject der mit ἀπὸ etc. 2<sup>6</sup> angehobenen Periode bilden sollen; so entscheidet gegen diese Satzbau-Construction schon ihre Monstrosität mit ihren hineingeschachtelten Zwischenstücken an sich, und ausserdem die Wiederholung von οἱ δοκοῦντες 2<sup>6</sup>, welche, völlig zwecklos und nur verwirrend sein würde, wenn die structurmässige Fort-

\*) Vgl. Olsh., welcher indess annimmt, P. habe bei ἀπὸ erst eine andere Phrase im Sinne gehabt, dann aber ungenau οὐδὲν μοι διαφέρει folgen lassen. Im Wesentlichen mit Rück. stimmt auch Matthias, desgleichen Reithmayr, welcher unpassend Xen. Cyr. 4, 14 vergleicht.

setzung zu ἀπὸ δ. τ. δ. ε. τ. noch folgen sollte, wie von Hofm. angenommen wird. Gleichwohl hat Laurent NT Stud. 2sf. letzterem zugestimmt, dabei aber ὅποιοι bis τοῖναντίον als Randbemerkung des Ap. willkürlich aus der verrenkten Construction beseitigt, wodurch freilich das von Hofm. so gewaltsam behandelte ἀλλὰ τοῖναντίον durch einen anderen Nothgriff den Zusammenhang mit ἰδόντες, welchen es augenfällig hat (s. hernach), zerrissen sieht. 5) Klosterm. erklärt, indem er εἶναι τι von οὐδέν μοι διαφέρει abhängig macht: „dass übrigens etwas von den Autoritäten herrühre (nämlich die günstige Meinungsäusserung über das Evang. des P. 22), wie beschaffen (d. h. wie entgegenkommend gegen mich sie auch waren), macht für mich keinen Unterschied“. In der Hauptsache ebenso Kähler. Könnte man aber auch im Uebrigen die wunderliche Allgemeinheit des Ausdrucks „dass etwas von den Autoritäten her ist“ ertragen, jedenfalls hätte dabei gesagt werden müssen für mich“ oder „für mein Werk“. Bedeutend besser ist die ähnliche, schon früher von Burk, StKr 1865 73aff. vorgetragene Erklärung: „dass ich aber von den Geltenden her (durch ihre Anerkennung) etwas hin (nämlich meiner äusseren Stellung nach), darauf lege ich keinen Werth“. Diese Erklärung ist sprachlich unanfechtbar, aber gegen dieselbe ebenso wie gegen diejenige Klostermann's spricht, dass P. hier auf die Anerkennung und günstige Meinungsäusserung seitens der Urapostel mit Recht seinen Gegnern gegenüber offenbar grossen Werth legt. — Man wird daher mit Beibehaltung der Construction Burks in den Worten einen anderen Sinn finden müssen, nämlich den Ausdruck der Gleichgültigkeit nicht gegen etwas Wirkliches, Thatsächliches, sondern gegen etwas nur als möglich vorgestelltes Unwirkliches, was auch besser dem gewöhnlichen Gebrauch von διαφέρει und der Bedeutung von ἀπό entspricht: im Auftrage der Autoritäten aber etwas (Grosses) zu sein, wie beschaffen, d. h. wie autoritätsvoll, auch immer sie waren, darauf lege ich keinen Werth. — Die Judaisten behaupteten nämlich, dass P. von den Uraposteln beauftragt sei, und konnten seinen Bericht, er habe speciell auch den Autoritäten sein Evang. zur Prüfung und Billigung vorgelegt, zu der Behauptung benutzen, dass er doch grossen Werth darauf lege, in ihrem Auftrage Evangelist, oder Apostel oder sonst etwas Grosses zu sein. Dies weist P. hier ab. — ἀπὸ τῶν δοκ. vgl. ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώ. 11 von den Autoritäten her, durch ihre Sendung und Beauftragung. — εἶναι τι etwas Grosses zu sein vgl. 63. Act 53. II Kor 1211, eine Würde als Evangelist oder Apostel zu haben. Meyer fasst mit den M.

*δοκεῖν εἶναι τι* zusammen in der Bedeutung: bei Anderen gross gelten (vgl. Plat. Euthyl. 303 C.: *τῶν πολλῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν σεμνῶν δὴ καὶ δοκούντων τι εἶναι οὐδὲν ὑμῖν μέλει*), indem er dieselben wie 22 mit *τοῖς δοκοῦσι* gemeint findet. Aber 63 steht *δοκεῖν εἶναι τι* in dem hier nicht anwendbaren Sinne: sich f. etwas Grosses halten, und die Ironie und Geiztheit, die der Ausdruck wohl nicht bloss gegen die Judaisten, sondern gegen die Autoritäten selbst als in Wirklichkeit nichts Grosses seiende enthalten würde, passt nicht dazu, dass P. sich auf ihre Anerkennung beruft. — *ὅποιοί ποτε ἦσαν* gehört zu *δοκούντων*: wie beschaffen auch immer, d. h., wie sich aus dem Begriff von *δοκ.* ergibt, wie angesehen auch immer, sie waren, nämlich damals, als ich ihnen das Evang. vorlegte. Zu *οἷδέν μοι διαφέρει* hat es eine gegensätzliche Beziehung: trotz des hohen Ansehens, in dem jene standen, liegt mir nichts daran, durch ihre Beauftragung eine Würde zu besitzen. *ὅποιοι* steht hier als unbest. Relativ wie qualiscunque und das *ποτε* ist das verstärkende tandem, welches sonst nicht weiter im NT, aber sonst überall im Griech. vorkommt (vgl. II Mkk 14<sup>42</sup>. Kühner ad Xen. Mem 11. Ellendt Lex. Soph. II. 615f.). Nach Meyer sollen hier die parenthet. Bemerkungen beginnen, über welche P. sein *ἀπὸ δὲ τῶν δοκ. εἶ. τι* einsam stehen lasse, welche er aber bringe, um nicht aus seiner Berufung auf die Anerkennung seines Evang. u. Apostelberufs von Seiten der Urapostel die dem Ziele seines Beweises gerade entgegengesetzte Folgerung ziehen zu lassen, als hätten sie sich als Autoritäten für ihn selbst geltend gemacht. Meyer lässt also mit den M. *ὅποιοι* — *ἦσαν* von *οὐδέν μοι διαφέρει* abhängig sein, und sprachlich ist das möglich (gegen Klosterm.), da *ὅποιοί ποτε* auch indirectes Fragewort quales tandem sein kann. Aber die Worte *ὅποιοί ποτε ἦσαν* finden dann keine befriedigende Erklärung. Meyer erklärt: „was irgend für welche sie waren, in irgend welchem grossen Ansehen sie standen, ist mir einerlei“. Ebenso Fritzsche, Baumg. - Cr., de W., Phil. Allein bei der Meyer'schen Construction ist diese Ausdeutung von *ὅποιοι* unmöglich: da ist sie nicht nur durch nichts angedeutet, sondern sogar durch den Gegensatz ausgeschlossen, in den dabei zu den Ausdruck *δοκ. εἶναι τι* der Satz *ὅποιοί ποτε ἦσαν* tritt. Man würde durch diesen vielmehr zu dem Sinn geführt: es kommt nur darauf an, dass die Urapostel dafür galten, etwas Grosses zu sein: was sie wirklich waren, das ist mir gleichgültig. Aber dazu passt dann wieder gar nicht die folgende Berufung auf die göttliche unpartheiische Beurtheilung des Menschen, die doch gerade nicht nach dem

Schein, sondern nach dem Sein erfolgt. Wunderlich erklärt Rück.: „ob Hohe oder Niedrige, Apostel oder was sonst“, P. spreche absichtlich unbestimmt von jenen Hochgeltenden, als wisse er nicht, dass sie App. seien, um weniger beleidigend zu sprechen, während doch jeder Leser wusste, wen P. meinte, und er gerade seine Anerkennung seitens der App. berichten will. Ganz willkürlich, ohne jede Andeutung ist die Erklärung: wie freundlich und brüderlich sie gegen mich waren (Matthias, ähnl. Klosterm.). Die Meisten betonen dagegen das Praeteritum in ἦσαν und beziehen es auf eine der Scene in Jerus. vorangegangene Zeit, es sei nun eine frühere Periode der apostol. Zeit, in der die App. möglicherweise judaisirt hätten (Chrys., Theophyl., Hier.) oder die Lebenszeit Jesu, in der sie Jesu vertraute Jünger oder wie Jakobus Verwandte gewesen seien (Vulg., Hieron., Pelag., Luth., Bez., Matthies, Schott, Olsh., Hilg., Wies., Ew., Holst., Wörn., Holtzm. 14; Herm., Win.) oder die vorchr. Lage der App., in welcher sie Sünder (Augustin Est.) oder Idioten und Fischer gewesen wären (Ambros., Thom., Cajet. a Lap.), wobei man dann fast immer (nur mit Ausnahme von Herm. u. Win.) ποτέ olim fasst. Aber dies ist ganz gegen den Zusammenhang, da das Folg. durchaus nicht dazu dienen kann, die Gleichgültigkeit der früheren Beschaffenheit der Autoritäten für P. zu begründen. — οὐδέν μοι διαφέρει) nach Meyer: verschlägt mir nichts, von factischer Bedeutungslosigkeit eines Thatbestandes (S. Schaef. ad Dion. Hal. 24. Lobek ad Phryn. 334), nach unserer Erklärung der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes entsprechend: ich lege keinen Werth darauf, ich will es nicht. — πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει) אֲנִי לֹא לִפְנֵי אֱלֹהִים וְאִשׁ אֲנוֹן asyndetische, und dadurch rascher und gewichtiger eintretende Grundangabe des οὐδέν μοι διαφέρει. „Dei judicium sequebatur Paulus“, Beng. Die Person sieht ja Gott bei einem Menschen nicht an, er urtheilt also nicht nach hohem menschlichem Ansehen: und darum kann ich auch keinen Werth darauf legen, von hohen Autoritäten mit einem Amte beauftragt zu sein. אֲנִי לֹא לִפְנֵי, πρόσωπον λαμβάνειν, eigentlich das Angesicht Jemandes annehmen (nicht abweisen, wird im AT sowohl im guten Sinne (Jemandem gewogen, gnädig sein, Gen 19<sup>21</sup>. 32<sup>21</sup> al.), als auch im üblen Sinne, von partheiischer, durch Persönlichkeit bestimmter Gunst und Rücksichtnahme (Lev 19<sup>15</sup>. Dtn 10<sup>17</sup> al. JSir 4<sup>27</sup>), gebraucht. Im NT nur in diesem üblen Sinne (Mt 22<sup>16</sup>. Mk 12<sup>14</sup>. Lk 20<sup>21</sup>. Jud 16. Vgl. Act 10<sup>34</sup>. Jak 2<sup>9</sup>. Röm 2<sup>11</sup>. Eph 6<sup>9</sup>. Kol 3<sup>26</sup>. Jak 2<sup>1</sup>). Die gesperrte Wortstellung legt auf πρόσωπον den Haupt-



nachdruck, und lässt dann durch *θεὸς ἀνθρώπων* den Contrast fühlen, in welchem Gottes Weise und Würde mit solcher Partheinahme für Menschenansehen stehen würde. Vgl. Hom. Od. τ 33f.: *ἧ σε περὶ Ζεὺς ἀνθρώπων ἤχθηρε θεοῦδ' ἄνθρωπον ἔχοντα*. — *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο*) soll nach Meyer Beweis sein speciell für das eben gesagte *πρόσωπον θεὸς ἀνθρ.* οὐ λαμβ. aus eigener Erfahrung. P. denke also, dass Gott, wenn er partheisch wäre, ihn nicht auf so gleiche Linie mit den *δοκοῦσι* gestellt haben würde, dass ihm u. s. w. Aber der ganze folgende Bericht würde dann als Begründung für den allgemeinen nebensächlichen Hilfsgedanken *πρόσωπ. λαμβάνει* erscheinen, was ganz unnatürlich ist. Unrichtig vorgehend Rück.: das vorangestellte *ἐμοὶ* habe seinen Gegensatz 211: „mir haben sie nichts u. s. w.; wohl aber, als Petrus nach Antiochien kam, habe ich ihn zurechtweisen müssen“. So müsste doch wenigstens 211 mit *ἐγὼ δέ* oder *ἀλλ' ἐγὼ* beginnen. Nach Wieseler denkt P. bei *ἐμοί*: mir, dem einstigen Verfolger, was zugetragen ist. Nach Hofm. soll der Gegensatz sein, dass nicht ihm von den Anderen etwas vorgelegt wurde, sondern umgekehrt. Vgl. schon *τινές* b. Chrys. u. Erasm. Paraph. Demgemäss aber müsste P. *οἱ γὰρ ἐμοὶ* etc. geschrieben haben, so wie nachher *ἀλλὰ τοῖναντίον αὐτοῖς* etc., um jenen vermeintlichen Gegensatz doch wenigstens nothdürftig zu verrathen. Vielmehr enthalten die Worte eine Begründung für das Ganze *ἀπὸ δὲ τῶν δ.* — *λαμβάνει*: von den Autoritäten mit einem Amte beauftragt zu sein, wie angesehen sie auch sein mögen, darauf lege ich mit Rücksicht auf Gottes partheiloses Urtheil keinen Werth: denn mögen jene sich Anderen gegenüber als hohe Autoritäten geltend gemacht haben, mir gegenüber keineswegs, mir für meine Person haben sie nichts weiter aufgetragen. So erklärt sich die nachdrucksvolle Voranstellung des *ἐμοί* aus dem Zusammenhange. — *οὐδὲν προσανέθεντο*) erklärt Meyer „ganz wie 116 (vgl. auch Hofm.): sie richteten keine Mittheilungen („nihil contulerunt“, Vulg.) an mich, nämlich um mich zu belehren und zu berathen“, wofür sich M. auf den Context, das Folg. u. 112 beruft. Ebenso Philippi, Holst. II. 75. 149ff. Lightf., Eadie\*). Gewöhnlich fasst man: *οὐδὲν προσέθηκαν, οὐδὲν διώρωθωσαν* (Chrys.), „nihil illi praesumserunt iis adjicere, quae prius a Christo accepta docueram inter gentes“, Beza, wie auch Valla,

\*) Sehr willkürlich eintragend Baur I. 141 ed. 2: „gegen mich haben sie nichts vorgebracht, worin ich ihnen hätte Recht geben können“. *Οὐδὲν* soll nichts Beweisendes und Ueberzeugendes sein,

Estius, Grot., Bengel, Koppe, Morus, Borger, Flatt, Winer, Usteri, Matthies, Schott, Zimm. 127f. Vgl. Wieseler, Märcker u. Hilgenf.: „sie legten nichts zu dem von mir Vorgelegten vor, sie billigten das Evang., das ich unter den Heiden verkündigte“. Am meisten aber empfiehlt sich die Erklärung: mir legten sie keine weitere Verbindlichkeiten auf, wobei vornehmlich an die Beobachtung des Gesetzes zu denken ist. So Bretschn., Rück., Lechl., Pfeid. II. 92 vgl. auch Zeller Apostelg. 235. Dafür spricht erstlich der Sprachgebrauch: denn *προσκατίθεμαι* findet sich nur in den zwei Bedeutungen: 1) ohne Objectsaccusativ: „sich Jemandem anvertrauen, Jemand zu Rathe ziehen“, in dieser Bedeutung und nicht in dem Sinne „mittheilen“ steht es 1<sup>16</sup>, dieselbe ist aber hier schon wegen des Objectsaccusativ *οἰδέ* nicht anwendbar. 2) mit Objectsaccusativ: etwas dazu auflegen als Last; nachweisbar ist es so allerdings nur reflexiv: sich selbst etwas dazu auflegen oder auflegen lassen, da aber *ἀνατίθεσθαι* sich in derselben Bedeutung nicht nur in reflexivem, sondern auch in activem Sinne findet (Xen. Cyrop. 8, 54), so kann es nicht die geringste Schwierigkeit machen, auch das Comp. *προς-ανατίθεσθαι* in dem letzteren zu fassen. Die Behauptungen hinzufügen und mittheilen hat *προσκατα*. niemals, und letztere hat *ἀνατίθεσθαι* nur mit der näheren Sinnbestimmung: zur Berathung anvertrauen, zur Prüfung mittheilen, die 22 u. Act 25<sup>14</sup>, aber nicht hier passend ist. Vielmehr ist die Bedeutung „dazu auferlegen“ allein dem Zusammenhange angemessen. Hier, wo es sich um ein Ereigniss handelt, das auf des P. langjährige Verkündigung des Evang. gefolgt ist, kann nicht mehr die Rede davon sein, dass P. sein Evang. von den Aposteln sich hätte mittheilen lassen (vgl. zu 21. — 10. S.), sondern nur davon, ob diese ihm neue Verpflichtungen auferlegt haben; und das folg. *ἀλλὰ τοὐναντίον* entscheidet dafür, dass nach dem Vorangeh. die *δοκοῦντες* das Gegentheil der Anerkennung, welche sie der selbstständigen Missionsarbeit des P. zollten, unterliessen, also Eingriffe in dieselbe durch neue dem letzteren auferlegte Verpflichtungen.

27. *Ἀλλὰ τοὐναντίον*) nur durch ein Komma vom Vorherigen zu trennen, noch mit *γὰρ* zusammenhängend. Mir

---

nichts, wodurch sie ihn widerlegt und auf ihre Seite gezogen hätten (vgl. Baur in d. ThJ 1849. 463). Von einem Conflict des P. mit den Uraposteln ist an dieser Stelle nicht im Entferntesten die Rede, vielmehr von dem völligen Einverständniss beider Theile, welches das Ergebniss der Verhandlung war. Der Conflict betraf die falschen Brüder, 28—5.

haben sie nichts dazu auferlegt, sondern im Gegentheil, als sie gesehen u. s. w., schlossen die drei Säulenapostel mit mir und Barnabas den apostol. Bund, durch den meine bisherige selbstständige apostol. Thätigkeit auch für die Zukunft anerkannt und jeder Eingriff von ihrer Seite in dieselbe ausgeschlossen wurde. 29. Sehr willkürlich zerreisst Hofm., welcher so eine Reaction für ἀπὸ τῶν δοκούντων 26 erzwingt, den einfach und klar in den Worten vorliegenden Zusammenhang, indem er ἀλλὰ τοῦναντίον für sich und losgetrennt vom Folgenden nimmt und die Sinnergänzung hineinlegt: „Nicht mir haben sie etwas vorgelegt, sondern umgekehrt ich ihnen.“ Vgl. zu τοῦναντίον II Kor 27. I Pt 39; sehr häufig (auch τάναντία) bei Griechen, Schaef. ad Bos. Ell. 297. Aber jene wunderliche Ellipse ist völlig beispieldlos erdacht. — ἰδόντες) nachdem sie ersehen hatten, nämlich daraus, wie ich ihnen κατ' ἰδίαν ἀνεθέμην τὸ εὐαγγ. ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσι 22, also nicht bloss aus dem gesegneten Erfolge der Wirksamkeit (Rosenm., Win., Ust., Baur, Hilg., Holst., Hofm., Overb., Lips.). Doch ist der Gedanke an letzteren nach dem Folg. und nach Analogie anderer paulin. Stellen, an denen als Kennzeichen des Apostolats der Erfolg bezeichnet wird (IKor 91. 2. 310), nicht mit Meyer ganz auszuschliessen, mithin anzunehmen, dass P. mit der Vorlegung seines Evang. auch Mittheilungen über den Erfolg seiner Verkündigung verbunden habe (vgl. Rück., Schott, de W., Wiesel. auch Fritzsche). — ὅτι πεπίστ. τ. εὐαγγ. τ. ἀκροβ. etc.) Der Nachdruck liegt auf καθὼς Πέτρος τῆς περιτ., wie 28 seigt. Sie sahen, dass meine göttliche Betrauthheit mit dem Heiden evang. ebenso (ebenso zweifellos, wahrhaftig, unmittelbar u. s. w.) sei, wie dies Petr. mit dem Judenevang.; so konnte also nicht von einem προσαναθεῖναι die Rede sein, sondern nur die völlige Anerkennung eintreten, 29. Die Structur (vgl. Röm 32. IKor 917), im Sinne von πεπίστανται μοι τὸ εὐαγγ. (wie F. G. II.\* 46.\*\* wirklich lesen), ist regelmässig; über das Perfect des fort-dauernden Thatbestandes s. Winer § 404. — τῆς ἀκροβυστίας) d. i. τῶν ἀκροβύστων (Röm 28. 330. Eph 211), das den Unbeschnittenen zugehörige, ihnen zu verkündende Evang. — καθὼς Πέτρος τῆς περιτομ.) So erscheint Petr. als Repräsentant der Judenapostel, gemäss seiner Superiorität unter ihnen (Mt 1618. Act 2. 3. 4. 5. al.). Dass Petr. damals in vereinzeltten Ausnahmefällen auch Heiden bekehrt hatte (Act 157) und nach dem Tode des P. auch für Heidenchristen wirken konnte (IPT 11), ist dadurch nicht ausgeschlossen. Das καθὼς bezeichnet die volle Ebenbürtigkeit des P. mit Petr., die also auch von den Uraposteln erkannt ist, daher die Be-

hauptung abzuweisen ist, P. sei von den Uraposteln nur als Gehülfe und Genosse, als Evangelist und gottbegnadigter Missionar, nicht als Apostel anerkannt (Lips. 208. Holst. II 150. Holzm. 143. Hilgenf. 321.). Wie man sagen kann, von Barnabas, welcher auf keinen Fall als eigentlicher Apostel anerkannt wurde, sei P. nicht zu trennen (Hilg. vgl. Holst., Holzm.), ist nicht zu begreifen, da P. sich hier ausdrücklich von Barn. trennt und gerade nur die Anerkennung seiner eigenen vollen Gleichstellung mit Petr. hervorhebt. Wie verfehlt aber die Behauptung ist, dass, wenn P. in Jerus. von den Autoritäten als Apostel anerkannt wäre, er sich darauf im II Kor berufen hätte (Holst., Holzm.), ergiebt sich daraus, dass ihm von seinen Korinth. Gegnern auch die in Jerus. jedenfalls anerkannte Eigenschaft eines gottbegnadigten Missionars und Evangelisten abgesprochen wurde, er aber auch dem gegenüber sich nicht auf den Vorgang in Jerus. beruft. In Korinth hatte man ja nicht, wie es in Galat. der Fall gewesen war, von judaist. Seite sein Verhältniss zu den Uraposteln in ein falsches Licht zu stellen gesucht. Uebrigens kommt aber gerade alles nur auf die durch *καθώς* ausgedrückte Anerkennung der vollen Gleichstellung des P., sehr wenig aber auf die Zuthellung des Namens Apostel an: denn dieser Name wurde im apostol. Zeitalter in sehr allgemeinem Sinne gebraucht (vgl. Harnack, Lehre der zwölf Apostel 1884 115f.). — Die Ausdrücke *τὸ εὐαγγ. τῆς ἀρχοβυστίας* — *τῆς περιτομῆς* sind nicht mit Baur, (ThJ 1849 568) auf ein eigenes Evang. der Vorhaut und ein eigenes der Beschneidung zu beziehen, von denen dieses die Nothwendigkeit der Beschneidung aufrecht erhielt, jenes sie fallen liess. (Vgl. auch Holsten u. Weizs. 208. Denn die Genitive bezeichnen nicht die verschiedenen Objecte der Verkündigung, sondern nach 28 (*ἀπ. τῆς περιτομῆς*) und 29 (*εἰς τὴν περ.*) die verschiedenen Kreise der Empfänger; und es ist also von dem einen und selben Evang. die Rede, womit nicht ausgeschlossen ist, dass es nach den Bedürfnissen der Empfänger und dem Entwicklungsgange der Verkündiger da und dort eine relativ verschiedene Ausprägung erhalten konnte.

28. \*) Parenthetische geschichtliche Begründung des vorherigen *πεπίστευμαι τὸ εὐαγγ. τῆς ἀρχοβ., καθὼς Πέτρ. τῆς περιτ.*: denn der da wirksam gewesen ist für Petr. in Ansehung der Apostelschaft der Beschnittenen, ist wirksam gewesen für mich in Ansehung der Heiden. Damit ist nicht

\*) Die Lesarten schwanken zwischen *καὶ ἐμὸς* (NBD\*KL; Elz., Tisch. VIII., WH) und *καμὸς* (ACD\*FG 17.; Lachm., Tisch VII., Treg.) Meyer will letzteres „nach überwiegenden Zeugen“ lesen, aber vielmehr ist ersteres als besser bezeugt vorzuziehen.

die Berufung zum Apostelamt gemeint (Fritzsche), auch nicht die bloße Abrüstung und Tüchtigmachung (Schott, Meyer, Wiesel.), sondern die gesammte Wirksamkeit Gottes zur erfolgreichen Ausführung des apostol. Berufs (vgl. Win., Ust., de W., Hofm.), die aber nicht auf Verleihung der Erfolge zu beschränken ist (Baur, Holst. II 150). Der Accent liegt auf *ἐνεργήσας* und *ἐνήργησε*; nicht müßig, sondern wirksam ist Gott gewesen u. s. w. Dass aber P. nicht an Christum bei *ὁ ἐνεργήσας* gedacht habe (Paulus, vgl. Chrys.), erhellt nicht nur aus Stellen, wie I Kor 12<sup>6</sup>. Phl 2<sup>13</sup>. Kol 1<sup>29</sup>, sondern auch daraus, dass er beständig sein Apostelamt als Gottes Gnadengabe, durch die Vermittelung Christi ihm verliehen, betrachtet (1. 15. Röm 15, 15<sup>15</sup>. I Kor 15<sup>10</sup>. Eph 3<sup>2.7</sup>. al.). — *Πέτρω* ist Dativ commodi; vgl. Prv 29<sup>12</sup>. (31<sup>12</sup>) nach der gewöhnlichen Lesart: *ἐνεργεῖ γὰρ τῷ ἀνδρὶ εἰς ἀγαθά*. — *εἰς τὰ ἔθνη* in Bezug auf die Heiden. Der nähere Sinn ergibt sich aus der ersten Hälfte, nämlich *εἰς ἀποστολὴν τῶν ἐθνῶν*. Bekannte Comparatio compendiaria. S. Kühner ad Xen. Mem. 3, 54. Winer § 66<sup>2f</sup>. Fritzscheior. Opusc. 217<sup>f</sup>. Um so weniger ist anzunehmen, dass P. den Ausdruck *εἰς ἔποστ. τ. ἐθνῶν* vermeide (Holsten vgl. Lipsius 408. S. dagegen Grimm StKr 1876<sup>202</sup>. A. 1. u. 1880<sup>516</sup>). Vielmehr drückt sich hier deutlich das Bewusstsein des P. aus, die ihm von den Autoritäten zuerkannte Würde als Apostolat richtig bezeichnen zu dürfen. Beachte aber, wie sich P. dem Petr. gleichstellt: „perfecta auctoritas in praedicatione gentium“, Ambrosiast.

29.\*) *Καὶ γινόντες*) knüpft nach der Parenthese an *ἰδόντες* etc. nach 27 an\*\*) — *τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι*) ist nicht willkürlich zu beschränken, weder auf das Apostelamt (Pisc., Estius u. M. auch Hofm.), noch auf die Prosperos successus desselben (Morus, Koppe, Winer, Fritzsche;

\*) Die Wortstellung *Ἰάκωβος καὶ Πέτρος* ist entscheidend bezeugt (NBCKLP, Pesch., Heracl., Copt., Arm., Aeth. die meisten Handschr. der Vulg. u. Väter) und nur der Anstoss, den man besonders im Abendlande an der Nachstellung des Petrus nahm, führte zu der Umstellung *Πέτρος καὶ Ἰάκωβος* (DFGdfig, Cod. Fuld. der Vulg., Goth.) oder zur Auslassung von *καὶ Κηρᾶς* (A). — Nach *ἡμεῖς* ist *μὲν* (N\*ACD von Lachm. eingekl.) nach N\*BHFGKLP 17., Vulg. Goth. Arm. Orig. Victorin.) unächt und, wie oft sonst in Handschriften (vgl. Zimm.) wegen des folgenden *δέ* eingefügt.

\*\*) Während *ἰδόντες* den unmittelbaren Eindruck der Erscheinung bezeichnet, stellt *γινόντες* die discursive Erkenntnis dar. Fortschritt der Schilderung. Unrichtig Hofm.: es bedeute weiter nichts als dass sie von dem Vorgange seiner Berufung gehört hatten. Den mussten sie schon seit langen Jahren kennen 1 18<sup>f</sup>.

Beides de Wette), sondern ganz allgemein zu belassen: die Gnade, die mir gegeben worden sei. Sie erkannten, wie hochbegnadigt P. war, und dadurch, dass ihn Gott vermöge seiner Gnade so ausgezeichnet und hierdurch apostol. legitimirt hatte, völlig geeignet und würdig, um den Bund collegialischer Gemeinschaft mit ihm zu schliessen. Die apostol. Berufung, Sendung und Begabung, die gesegneten Erfolge seiner Thätigkeit, dies Alles ist in die χάρις, die man erkannte, mit eingeschlossen, — welche überhaupt Alles umfasst, was sich an ihm als göttlich verliehene Begnadung und Wirkung behuf seines Amtes darstellte. Darnach ist die Behauptung unrichtig, dass damals die Autoritäten nur die Erfolge aber keinesfalls die Berufung des P. untersucht hätten (Keim 203. Holtzm. II 144. — Ἰάκωβος) derselbe wie 1<sup>19</sup>; nicht des Johannes Bruder (Augustin), welcher damals schon längst todt war (Act 12<sup>2</sup>), auch nicht des Alphaeus Sohn (Wieseler zu 1<sup>19</sup> u. in StKr 1842 95f.), sondern der Bruder des Herrn, was sich, nachdem es 1<sup>19</sup> bemerkt ist, von selbst versteht. Vgl. zu Act 12<sup>17</sup>. S. auch Hilgenf. 158ff. u. Ewald Gesch. der apostol. Zeit 221ff. Dass er hier vor den beiden anderen genannt wird, geschieht nicht etwa im Sinne der Irrlehrer (Windischm.), sondern ist ganz in der Ordnung, da ein in Jerus. geschehener officieller Act berichtet wird, Jakobus aber zu Jerus. an der Spitze der Gemeinde stand (vgl. Credner Einl. I. 2571ff.). Es liegt ein gewisses Decorum darin, der Tact einer Respectsberücksichtigung der Muttergemeinde und ihres hochangesehenen Vertreters, der als leiblicher Bruder dem Herrn so eigenthümlich und einzig nahe stand, wie Keiner der Zwölf. Der höhere Rang, welchen Petr. und überhaupt die eigentlichen Apostel als solche hatten, ist durch 1<sup>18</sup>f. sicher genug gestellt. Jakobus aber hatte eben als der Herrenbruder schon eine gewisse oberbischöfliche Stellung in der judenchristl. Muttergemeinde, und somit auch für das Judenchristenthum überhaupt erlangt, dem monarchischen Principe gemäss, welches in diesem gegeben war. Gerade wenn Jakobus einer der Zwölf gewesen wäre, würde ihn P. (vgl. 1<sup>18</sup>) nicht dem Petr. vorangestellt haben; denn als Zwölfbote war Petr. auch für Jerus. und das ganze Judenchristenthum (27) der Erste. Die Voranstellung findet aber in dem einzigartigen persönlichen Verhältniss zu Christus, welches keinem Apostel eignete, ihr Recht. Jakobus, unter den Brüdern des Herrn der älteste (Mt 13<sup>55</sup>. Mk 6<sup>3</sup>), war wie sein legitimer Erbnachfolger κατὰ σάκρα in Israel. — οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι) welche als Säulen gelten (nicht galten, auch nicht, wie Klosterm. 97 erklärt: die sich für

Grundsäulen halten, s. 22. 6), nämlich der Christenheit, deren Fortbestehen, sofern es menschlich bedingt ist (denn das Fundament ist Christus), vornehmlich auf ihnen beruhe. Die Metapher (vgl. 1 Tim 3<sup>15</sup>. Apk 3<sup>12</sup>. Clem. Cor. 1<sup>5</sup>) ist in allen Sprachen gangbar. Pind. Ol. 2<sup>146</sup>. *Ἐκτορ' ἔσφαλε Τροίας ἄμαχον ἀστραβῇ κίονα*. Eur. Iph. T. 50. 67. (Jacobs ad Anthol. VII 120). Hor. Od. I, 35<sup>13</sup> u. dazu Mitscherl. Vgl. Maimon. in More Nevoch. 2<sup>23</sup>; „accipe a prophetis, qui sunt columna generis humani“, auch die Stellen bei Schoettg. Hor. 728f. und die Kirchenväter b. Suicer. Thes. II<sup>1045f</sup>. Bei dieser Gangbarkeit des Bildes aber lässt sich nicht behaupten, dass P. hier die Christenheit gerade als Tempel (1 Kor 3<sup>16</sup>. Eph 2<sup>21</sup>) gedacht habe; gewiss aber als *οἰκοδομή*, 1 Kor 3<sup>9</sup>. Diese *δοκοῦντες στῦλοι*\*) *εἶναι*, nach ihrem hohen Ansehen jetzt, wo das entscheidende Endergebniss beigebracht wird, mit feierlicher Bestimmtheit bezeichnet und namentlich aufgeführt, sind die Nämlichen, welche bereits 22 und 26 mit *οἱ δοκοῦντες* gekennzeichnet waren, wie dies schon aus dem dreimaligen gleichmässigen *οἱ δοκοῦντες* ersichtlich ist. Wenn gleichwohl Hofm. den Ausdruck 22 u. 6 allgemeiner, 2<sup>9</sup> dagegen enger fasst, so dass nämlich, was die drei *δοκοῦντες στῦλοι εἶναι* gethan haben, als das um der falschen Brüder willen von Seiten der in besondrer Geltung Stehenden Gethane bezeichnet sein soll, so beruht dies auf der Missdeutung, durch welche den Worten *ἀπὸ δὲ τῶν δοκοῦντων* 26 ein holperiger grammatischer Zusammenhang mit 2<sup>9</sup> aufgedrungen, zugleich aber auch im harmonistischen Interesse (mit Act 15) der Notiz *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτ. ψευδᾶδ*. 24 eine textwidrige Situation im Verhältnisse zu den älteren Aposteln angedichtet wird. — *δεξιὰς — κοινωνίας*) Ueber die Trennung des Genit. von seinem Nomen regens (hier: weil der folgende Zwecksatz *ἵνα ἡμεῖς* etc. über *κοινωνίας* Aufschluss giebt) s. Winer § 30<sup>3</sup> A. 2. Kühner II. § 607<sup>1</sup>. Fritzsche ad Rom. II 330f. Artikellos aber stehen beide Worte, weil *δεξιὰς* keinen Artikel bedurfte (1 Mkk 6<sup>58</sup>. 11<sup>62</sup> al. Krüger § 50, 2<sup>13</sup>), in *κοινωνίας* aber das qualitative Moment hervortreten soll: Die Gemeinschafts-Rechten. Das Geben der Rechten ist Bundes-Symbol (Doug. Anal. 123), 1 Mkk 6<sup>58</sup> u. dazu Grimm. Gegen die Vorstellung des Bundesschliessens hat man nicht mit Hofm. (der nur eine Zusage der Gemeinschaft findet) einzuwenden, dass die Handlung nur seitens der Apostel geschehen sei; denn es versteht sich von selbst, dass P. und Barnabas

\*) Die vor Lachm. gangbare Accentuation *στῦλοι* ist unrichtig. S. Lipsius gramm. Unters. 43.

in die gereichten Hände eingeschlagen haben. Doch bezeichnet *κοινωνία* nicht bloss den Bund oder die Vereinbarung, sondern die freilich nicht alle Unterschiede der Erkenntniss ausschliessende aber wesentliche „Glaubens- und Heiligthumsgemeinschaft“ (Weizs. 208); dafür spricht der paulin. Sprachgebrauch (II Kor 9<sup>13</sup>, vgl. I Kor 19. 10<sup>16</sup>. II Kor 13<sup>13</sup>. Phl 15. 21. 3<sup>10</sup>, während die Stellen Röm 15<sup>26</sup>. II Kor 8<sup>4</sup> ganz andersartig sind, also nicht dagegen beweisen) und der Zusammenhang unserer Stelle, nach welchem der Handschlag auf die Darlegung des von P. unter den Heiden gepredigten Evang. zur Prüfung an die Autoritäten gegründet war (gegen P. W. Schmidt in Deutsch. Litteraturz. 1881. No. 20<sup>794</sup>). — *ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη* etc. Das zu denkende Verb. muss der Context ergeben, und zwar dem *εἰς* entsprechend; s. Buttm. NT Gr. 338. Daher entweder *πορευθώμεν* u. *πορευθῶσι* (Bengel, Fritzsche, Wieseler), oder (Erasm., Schott u. V.): apostolato fungeremur, 28, oder *εὐαγγελισώμεθα* (Winer, Usteri, de Wette). Letzteres, keineswegs zu *εἰς* unpassend (s. z. II Kor 10<sup>16</sup>), ist vorzuziehen, weil es sich unmittelbar aus dem Vordersatze 27 ergibt. Uebrigens ist bei der hier ausgemachten Theilung, nicht etwa ein praecipue hinzuzudenken (Bengel, Schott u. M.), auch wurde sie gewiss von vornherein weder als eine rein geographische (Lechler 186. Wiesel., Wörner, Grimm 417 vgl. dagegen den Vorfall 21<sup>1ff.</sup>) noch viel weniger als eine rein ethnographische (Keim 75. Holst. II 77. Supern. relig. 284. Holtzm. 147 vgl. dagegen z. B. I Kor 9<sup>20</sup>) bestimmt. Vielmehr wurde, abgesehen von der Clausel für die Armen 210 nur soviel vereinbart, dass die Einen den Juden, die Anderen den Heiden das Evang. verkünden sollten, deren ethnographische Scheidung ja im Grossen und Ganzen mit der örtlichen zusammenfiel, so dass es also bei dem, was schon bisher hinsichtlich des Arbeitsfeldes beider Theile stattgefunden, sein Bewenden behielt. Die dabei selbstverständlich und nothwendig mit der Praxis verknüpften, zunächst schon durch die Jüdische Diaspora bedingten Modificationen, nach welchen sich die principielle Scheidung der Wirkungskreise in der That nur relativ und ohne ausschliessliche geographische und ethnographische Abgränzung durchführen liess (vgl. Lechler 186), beruhten auf sich, und blieben unbesprochen. Möglich ist indessen, dass Jakobus mehr an eine ethnographische, P. mehr an eine geographische Theilung gedacht hat (vgl. Ritschl. 151. Schmidt 582. Keim 79). Als grundlos und dem Texte widersprechend abzuweisen ist aber nicht nur die Auffassung der apostolischen Vereinbarung als eines nichtssagenden, rein äusserlichen Concordats (Baur, Paulus 125, Schwegler nachap. Zeitalt.



I 120f., Zeller Apostelg. 237.), bei dem sich die Urapostel im Grunde nur dazu verstehen, „das paulin. Christenthum nicht, wie sie ihren Grundsätzen zufolge „eigentlich hätten thun sollen, zu bestreiten“ (Baur), sondern auch die Behauptung, die Anerkennung des P. und seiner Heidenmission durch die Säulenapostel sei nur eine „bedingte persönliche“, die „indirect zugleich eine Verweigerung jeder principiellen dogmatischen Anerkennung des paulin. Evangeliums“ enthalte, da „die religiöse Bedeutung des Gesetzes nach wie vor unverändert dieselbe“ bleibe und die Heidenchristen daher auch nur als „Halbbürger des Messiasreichs“ gedacht seien“ (Pfleider. I 234f., ähnlich Lipsius 203). Diese Auffassungen stehen mit der Darstellung 27—9. entschieden im Widerspruche. Denn unmöglich hätten die Urapostel, nachdem ihnen der Inhalt der paulin. Predigt dargelegt war, durch Handschlag als Zeichen voller Gemeinschaft die Heidenmission des P. bestätigen können, wenn sie nicht die Grundlehren seiner Verkündigung billigten, dass nur der Glaube an Gottes Gnade in Christus und nicht die Erfüllung des Gesetzes den Antheil am Reiche Christi begründe, und darum die Heidenchristen gleichberechtigte Glieder desselben seien wie die gläubigen Juden. Die Leugnung dieser Billigung führt daher zur Auffassung des Bundeshandschlags als einer der eigenen Ueberzeugung der Urapostel widersprechenden Scheinhandlung (Baur), während sie doch nach 27—9. aus der Ueberzeugung von dem göttlichen apostol. Beruf des P. hervorging, oder wenigstens zur Insinuation des „Hintergedankens“, dass die Heidenchristen allmählig doch durch Uebernahme der Beschneidung in das jüdische Volkthum aufgehen würden (Pfleiderer I 235), wozu nicht der mindeste Grund vorliegt. Daraus aber, dass die Urapostel das Gesetz bloss für die Heidenchristen, nicht auch für die Judenchristen aufhoben und ihre apostol. Wirksamkeit fortdauernd auf die Juden beschränkten, auf eine unausgeglichene principielle dogmatische Differenz zwischen jenen und P. zu schliessen (Pfleid. I 201. Lips. 203), ist unberechtigt. Denn abgesehen davon, dass auch P. die Judenchristen keineswegs von der Beobachtung des mosaisch. Gesetzes entbinden wollte, erklärt sich jene Thatsache aus der noch immer damals von den Uraposteln festgehaltenen Hoffnung, Israel werde noch vor den Heidenvölkern als ganzes Volk in seiner durch das Gesetz bestimmten Nationalität für das Evang. zu gewinnen sein (Act 239 vgl. B. Weiss Petrin. Lehrbegr. 144f. Bibl. Th. § 42, c. Ritschl 141). Diese von P. abweichende Erwartung (vgl. Röm 1125) enthält aber keine principielle dogmatische Differenz.

2<sup>10</sup>.) Der Satz mit *ἵνα* ist nicht von einem nach *μόνον* zu ergänzenden Verb. wie *αἰτοῦντες* oder *παρακαλοῦντες* abhängig zu denken (so d. M.), obschon dies an sich zulässig wäre (Buttm. NT Gr. 207f.), sondern einfacher von *δεξιὰς ἔδωκαν* etc., so dass er beschränkend dem vorherigen Satz mit *ἵνα* parallel geht (vgl. Matthies, Fritzsche, Hofm.). Dann steht *μόνον*, welches zum ganzen Satze gehört, wie *τῶν πτωχῶν* vor *ἵνα* nur um des darauf liegenden Nachdrucks willen. Vgl. z. Eph 3<sup>18</sup>. IKor 7<sup>29</sup>. IIKor 24. II Th 27 u. a. Dass das Vertheilen des Arbeitsfeldes und das Gedenken an die Armen zu ungleichartige Dinge wären, um einander parallel zu stehen (Baljon 172. A. 2), ist nicht richtig, da letzteres ein bleibendes die getrennten Theile der Christenheit verbindendes Band bedeutete. — *μνημον.* steht im Sinne des wohlthuenden Sorgens vgl. Ps 9<sup>12</sup>. Hom. Od. 18<sup>267</sup>. — Also: sie machten mit uns ein collegialisches Bündniss zu dem Ende, dass wir völlig unabhängig von ihrer Mission zur Beschneidung selbstständig unter den Heiden wirkten, — dass wir dabei nur nicht ausser Acht lassen sollten, die Armen des anderen Missionsgebietes, aus der Beschneidung, mit Unterstützungen zu bedenken. Das *μόνον* hebt darnach nicht die einzige practische Einigung hervor im Gegensatz zu vermeintlicher Unausgleichbarkeit in der Lehre (Baur ThJ 1849 470. Paulus I 143ff. vgl. auch Holsten), auch nicht die einzige practische Mahnung im Verhältniss dazu, dass dem P. rücksichtlich der Lehre keine Veränderungen auferlegt wurden (Wieseler), sondern nach dem Zusammenhange die allein vereinbarte Verpflichtung des sonst als selbstständig anerkannten Heidenapostels gegenüber der Beschneidung (zu allgemein Meyer: weiter ward bei jenem Bündnisse in Betreff unseres Verhältnisses zur *περιτομή* nichts beabsichtigt und ausgemacht). *πτωχοί* sind wegen des Gegensatzes gegen *εἰς τὰ ἔθνη* 29 eigentlich die Armen aus der (christgläubigen) Judenschaft überhaupt, und es ist nur ein Beweis, dass an die Diaspora bei diesem Verträge gar nicht gedacht wurde (s. z. 29), wenn doch wirklich nur die Palästin. Judenchristen gemeint sind. Deren thatsächliche Armuth, welche in den erlittenen Verfolgungen, der anfänglichen Gütergemeinschaft und vielleicht auch der dort am meisten genährten Erwartung der nahen

\*) Diesen ganzen Vers als spätere Interpolation zu betrachten, welche den nach dem Tode des P. fortdauernden judaist. Verdächtigungen seines letzten Collektenwerkes entgegenwirken sollte (Michelsen, ThT 1876 70ff., Baljon 172ff.) ist unbegründet, da weder der Zusammenhang noch der geschichtl. Inhalt der Worte Schwierigkeiten macht, die nicht anders zu beseitigen wären.

Parusie ihre Erklärung findet, war das eine Motiv jener Abmachung. Das andere war offenbar der Wunsch, die sonst äusserlich getrennten zwei Missionsgebiete durch ein Liebesband zu verknüpfen und dabei für die Pietät einen passenden Ausdruck zu schaffen, welche die heidenchristl. Gemeinden bei aller Unabhängigkeit von der judenchristl. Muttergemeinde derselben doch als dem geschichtlichen Stamm der Kirche schuldeten. Dass in dieser Weise P. sich die Abmachung gedacht hat, ist seinen deutlichen Aussprüchen I Kor 9<sup>1ff.</sup> Röm 15<sup>27</sup> ohne Weiteres zu entnehmen. Er würde aber in jene nicht gewilligt haben, wenn er auf Seite der Urapostel eine seinen Grundsätzen widersprechende Auffassung vorausgesetzt hätte. Und nichts veranlasst uns, eine solche unsererseits anzunehmen. Wohl mag für die Urapostel noch bestimmter als für P. (Röm 11<sup>17ff.</sup> 15<sup>27</sup>) dabei der Gedanke zur Geltung gekommen sein, dass die judenchristl. Muttergemeinde zu der Heidenchristenschaft sich wie der Mittelpunkt zur Peripherie verhalte, darauf führt I Pt 1<sup>1</sup> u. Apk 21<sup>24</sup>. Aber nichts rechtfertigt die Vermuthung, dass im Sinne der Urapostel die Heidenchristen ihre Verpflichtung zur Unterstützung der palästin. Judenchristen als blosse Sekundogenitur (Keim 77), als Plebs im Verhältniss zu den Patriciern (Hilgenf. 1884 322), als Halbbürger u. Vasallen gegenüber den Vollbürgern und Herren des Messiasreiches (Pfleiderer II 98) hätten übernehmen müssen. Ebenso ist es unbegründet, der Vereinbarung von vornherein den Zweck unterzuschieben, „dass durch solche Gaben als Beweise der Liebe von paulin. Seite vielleicht auf die widersprechenden Jerusalemiten doch noch mit der Zeit ein günstiger Eindruck gemacht werden möchte (Weizs. 209), und vollends aus der Luft gegriffen ist die Insinuation, die Urapostel hätten auf jene Weise einen Zusammenhang zwischen beiden Theilen nur mit dem Wunsche festgehalten, „die vorläufig bekehrten Heiden allmählich immer mehr zu den Grundsätzen und der Lebensweise der Urgemeinde hinzuführen“ (Hilgenf. in ZwTh 1860 141). Die Meinung endlich, dass die Abmachung als Einigung der Liebe ein Ersatz sein sollte für die fehlende Einigung des Glaubens (Holsten vgl. dagegen Pfleid. II. 98) erledigt sich aus dem zu 29 Bemerkten. — *ὁ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι*) Den Aorist als Plusquamperf. aufzufassen und auf eine der Vereinbarung vorangegangene Zeit, speciell auf die Unterstützungsreise des P. Act 11<sup>30</sup>. 12<sup>25</sup> zu beziehen (Jatho, Zimm. G. u. Ap. 82. Kähler), verbietet entschieden das *καὶ* auch, welches das *ἐσπούδασα* als etwas der Vereinbarung Entsprechendes, also auf sie folgendes bezeichnet, daher von

Zimm. u. Köhl. bezeichnender Weise bei ihrer Wiedergabe der Worte übergangen wird. Damit fällt vollends die Hypothese Zimmers, dass P. sich hier gegen die Verdächtigung vertheidige, er habe die Liebesgabe Act 11<sup>30</sup> gar nicht als solche überbracht oder „durch Ködern der Empfänger“ zu seinen Gunsten benutzt. Vielmehr betrifft der Aorist die Zeit von jenem apostol. Bunde an bis zur Abfassung des Briefs. Im Singul. aber fährt P. fort; denn bald nachher schon hatte er sich von Barnabas getrennt (Act 15<sup>39</sup>). So richtig Estius, Winer, Usteri, Schott. Wer unsere Reise mit der Act 11<sup>12</sup> berichteten identificirt, müsste mit Fritzsche urtheilen, dass P. von sich berichten wollte, und daher nur, wo es nöthig war, Barnabas (und Titus) miterwähne. Indess wäre diese Miterwähnung, wenngleich nicht nöthig, doch sehr natürlich an u. St. gewesen, da eben *ἵνα μνημονεύωμεν* gesagt war, und dann in einem Zuge der Darstellung mit *ὁ καὶ ἐσπούδασα* etc. der Abschluss des eben Berichteten gegeben wird. — *αὐτὸ τοῦτο* ist nicht überflüssig (Piscat., Vorstius, Grot., Mor.), da weder bloss *αὐτό* steht (Winer § 224), noch bloss *τοῦτο* (s. Matthiae 1050. Kühner II. § 561. A. 2), sondern nachdrucksvolle Epexegeze von *ὁ*: hoc ipsum (s. Bornem. Schol. in Luc. p. LIII.), wodurch P. den Contrast fühlen lässt, in welchem die judenchristl. Gegnerschaft mit seinem bewiesenen Liebeseifer stehe. Studer u. Usteri finden in *αὐτὸ τοῦτο* den stillschweigenden Gegensatz: „aber nichts weiter, was mir die Apostel aufgetragen hätten“. Ungehörig, da ja der Gedanke an irgendwelche andere Aufträge bereits durch den vorherigen Bericht ausgeschlossen war. Schott schlägt vor, *ὁ* für *διὸ* *ὁ* zu fassen (s. z. Act 26<sup>16</sup>), welchen poetischen Gebrauch anzunehmen aber nur durch die Nothwendigkeit, wie sie im NT nur Act 26<sup>16</sup> vorliegt, gerechtfertigt sein könnte. Leichter noch wäre *αὐτὸ τοῦτο* eben deshalb (II Pt 15. Xen. Anab. 1, 9<sup>21</sup>) zu erklären (Poppo ad Xen. Cyrop. 4, 1<sup>21</sup>. Matthiae 1041. Stallb. ad Plat. Symp. 204 A.). Allein so natürlich dann auch *ὁ* das Vorherige aufnähme, so wäre doch kein Grund, warum P. das „eben deshalb“ so hervorgehoben haben sollte. Es würde vielmehr den Schein gewinnen, als ob er ohne jene Verabredung nicht für die Armen gesorgt haben würde. — Geschichtliche Belege für die Wahrheit des *ὁ καὶ ἐσπούδασα* etc. haben wir nicht; denn die Ueberbringung der Beisteuer Act 11 geschah früher als unsere Reise, die I Kor 16. II Kor 8f. Röm 15<sup>27</sup> vgl. Act 21<sup>17f</sup>. 24<sup>17</sup> erwähnte Collecte aber fand nach Abfassung unsers Briefs statt. Aber das ist kein Grund jene Versicherung zu bezweifeln. Bei den mehr oder weniger bruchstückweisen Nachrichten der Act und der Paulin. Briefe

ist es sehr möglich, dass P. oft Unterstützungsgelder nach Palästina gesandt hat; wie er denn auch bei seiner Reise Act 18<sup>20-22</sup> dergleichen selbst mitgebracht haben kann. Auch Act 24<sup>17</sup> scheint auf öftere Uebersendung oder Ueberbringung von Collektegeldern nach Jerus. hinzudeuten. Unbegründet ist darnach die Behauptung Wieseler's, diese Vereinbarung könne noch nicht Act 15 sondern erst 18<sup>22</sup> getroffen sein.

Anmerk.: Die hier 26—10 berichtete Privatverhandlung des P. mit den Säulenaposteln ist in Act nicht erwähnt. Zwar könnte es scheinbar nahe liegen, mit diesem Bericht die Worte Act 15<sup>6</sup>: *συνήχθησαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου* zu combiniren, wie dies z. B. in verschiedener Weise Ebrard 383 und Pfeiderer 502 thun. Indem sie auch bei P. anwesende Presbyter in die *δοκοῦντες* eingeschlossen (Ebrard) oder durch den Wortlaut nicht gerade ausgeschlossen (Pfeid.) glauben, finden sie dem ganz entsprechend in Act eine Privatverhandlung mit Aposteln und Presbytern angedeutet. Ebrard nimmt aber an, es sei dies nur eine Vorverhandlung, und erst nachdem der Streit sich mehrte (Act 15<sup>7</sup>), trete dann Petr. auf in einer Versammlung, bei welcher nach Act 15<sup>12</sup> *πάν τὸ πλῆθος* und nach Act 15<sup>22</sup> *ὅλη ἡ ἐκκλησία* zugegen sei, während Pfeiderer glaubt, die Verhandlungen hätten nach Act überhaupt im engeren Kreise stattgefunden, und nur ihr Resultat werde irrthümlich als ein förmlicher Gemeindebeschluss dargestellt. Allein letztere Ansicht ist dadurch ausgeschlossen, dass schon Act 15<sup>12</sup> die Gemeinde als gegenwärtig gedacht ist. Denn *πάν τὸ πλῆθος* kann wohl nur diese, nicht (wie Klosterm., Probl. 123 will) die ganze Schaar der App. u. Aeltesten bezeichnen. Und auch die erste Ansicht lässt sich kaum durchführen, da das durch die Rede des Petr. herbeigeführte Schweigen der ganzen Menge offenbar im Gegensatz steht zu dem gleich nach der Versammlung der Apostel und Presbyter eingetretenen vielen Streit, also schon bei diesem die Menge anwesend und mitbetheiligt ist. Alles also, was Act 15<sup>6-29</sup> erzählt ist, bezieht sich auf eine einzige von den Aposteln und Presbytern geleitete Gemeindeversammlung, die zu den Gal 22—5 berührten öffentl. Verhandlungen gehört. Nach derselben bleibt im Bericht der Act für die Privatunterredung kein Raum, man wird diese also, da auch nach der Darstellung des P. ihre zeitliche Priorität nicht nur möglich sondern auch wahrscheinlich ist (s. z. 22), in die Zeit der formlosen Vorverhandlungen Act 15<sup>4</sup> zu verlegen haben. Ist demnach das Privatgespräch Gal 26—10 in Act als ausserhalb ihres geschichtlichen Zweckes liegend übergangen worden, so kann das in ihnen Cap. 15 Berichtete nicht durch jenes ausgeschlossen sein, es müssten denn in Bezug auf das Verhalten und die Stellung der Säulenapostel sich principielle

Widersprüche zwischen beiden Berichten finden. Dies ist aber nicht der Fall. Denn sowohl die bei P. bezeugte Anerkennung der paulin. Heidenmission durch die Urapostel als ihre wesentliche lehrhafte Uebereinstimmung mit P. bei verschiedenen Interessen und Aufgaben kommt auch in den Act 15 erzählten öffentlichen Reden und Beschlüssen zur Geltung. Auch die Satzungen des Aposteldekrets Act 15<sup>29</sup> sind durch *ἐμοί — οὐδὲν προσανέθεντο* 27 und *μόνον* 210 um so weniger ausgeschlossen, als sie mit der bestehenden Sitte der gemischten Gemeinden wie mit den Grundsätzen des P. wesentlich übereinstimmten. Vgl. die treffenden Ausführungen Pfeiderer's II 258. (Vgl. d. Anm. z. 25).

2<sup>11</sup>—21. Paulus hat seine von Petrus selbst anerkannte apostol. Selbstständigkeit im Gegensatze gegen dessen eigene Inconsequenz geltend gemacht. — Nach Holsten I 277. Anm. soll dieser Abschnitt beweisen, dass ebenso wie dieser auch der vorige 2<sup>1</sup>—10, mit dem er doch unter denselben Grundgedanken 1<sup>12</sup> gehöre, nicht die principielle Einheit sondern den principiellen Unterschied des Petr. und P. belege. Dagegen lässt Holsten jetzt II 77 den P. von dem Nachweis der in Jerus. vor der Urgemeinde u. den Säulen wider die Judaisten siegreich behaupteten Wahrheit des Heidenewang. zum Nachweis der in Antiochien vor der Gemeinde wider den Petr. u. die Judaisten siegreich behaupteten Unwahrheit des judaist., Wahrheit des heidenchristl. Heilprincips fortgehen. Aber auch hier, wie vorher, könnte der Gegensatz des P. gegen Petr. für sich selbst eher beweisen, dass P. mit Unrecht sich die apostol. Würde anmasse, als dass sie ihm wirklich zukomme. Letzteres beweist das Auftreten des P. gegen Petr. nur in Verbindung mit der vorher berichteten Anerkennung des P. durch Petr. selbst, und zugleich unter dem Gesichtspunkt, dass auch hier P. die eigene bessere Ueberzeugung des Petr. auf seiner Seite hat. Auf diese Weise vollendet allerdings P. hier den Nachweis, dass sein Evang. nicht nach Menschenart sei (Hilgenf. 1884 322) oder von einem Menschen überkommen, sondern das eines selbstständigen Apostels. — Dass P. auch hier sich zur Richtigstellung der Thatfachen veranlasst gesehen habe, weil man den Vorfall in den galat. Gemeinden zu seinem Nachtheil verwendete (Hofm., Weizs. 211. Zimmer II 160), ist durch den Text nicht angedeutet. Vgl. z. 2<sup>11</sup>—21 ausser der zu 2<sup>1</sup>—10 angeführten Literatur: Lipsius ZwTh 1861 72f. Rich. Schmidt, in StKr 1877 638f. L. Wetzel, ebend. 1880 432ff. A. Metz, die antipetr. Rede des P., Progr. des Johanneums in Hamb. 1881. Zimmer Paulus gegen Petrus in ZwTh 1882 123ff.

2<sup>11</sup>\*) . ὅτε δὲ ἦλθε Κηφᾶς etc.) Dieser Besuch des Petr. in Antiochien und was sich daran nach dem Folg. anschloss, ist wahrscheinlich in die Zeit von Act 15<sup>38</sup> und nicht erst in die von Act 18<sup>23</sup> (wie Neander, Baumg., Lange, Wieseler, Letzterer zu Gunsten einer Identificirung der Reise Gal 2<sup>1</sup> mit Act 18<sup>22</sup> u. Renan Paulus 269 annehmen) zu verlegen, da Barnabas das erste Mal, aber wohl nicht in dem zweiten Zeitpunkt sich bei P. in Antiochien befand. Dagegen kann man nicht, wie Meyer will, daraus, dass an u. Stelle keine Zeitbestimmung gegeben ist, schliessen, dass das Folgende bald nach dem vorher Berichteten geschehen sei, da schon von 1<sup>24</sup> an P. nicht mehr in zusammenhängender Zeitfolge berichtet (s. z. 2<sup>1</sup>). — Κηφᾶς) Die aus dem ungünstigen Inhalte dieser Geschichte zu Gunsten des Petr. geflossene Meinung des Clem. Al. b. Euseb. 1<sup>12</sup>, und des Pseudo-Dorotheus im Chron. Pasch., auch mehrerer neuerer Katholiken wie Vallarsi, Hardouin u. A., zuletzt Al. Vincenti, de Hebraeorum et Christianorum s. monarchia ed. II. Rom. 1875 soeff., dass nicht der Apostel, der hier freilich am wenigsten seiner Bestimmung, der Fels der Gemeinde zu sein, entspricht, sondern ein gewisser Kephas, einer der 70 Jünger gemeint sei, hat schon Hieron. widerlegt, auch Gregor Hom. 18. in Ez., neuerdings C. Pesch, über die Person des Kephas Gal 2<sup>11</sup> Zeitschr. f. kathol. Th. 1883 456ff. — κατὰ πρόσωπον) in's Gesicht stellte ich mich ihm entgegen. S. Act 3<sup>13</sup>; oft bei Polyb. Vgl. κατ' ὄφθαλμούς Herod. I 120. Xen. Hiero 1 14. Gal 3<sup>1</sup> und κατ' ὄμμα Eur. Rhes. 421. Bacch 469. Nicht: coram omnibus (Erasm., Beza, Vatabl.), was erst 2<sup>14</sup> gesagt wird. Die Meinung des Hieron., Chrys., Theodoret. u. m. Väter, der hier berichtete Streit, sei nur ein Scheinstreit (κατὰ πρόσωπον secundum speciem!) gewesen, ist nur noch geschichtlich merkwürdig\*\*). — ὅτι κατεγνώσ-

\*) Auch hier und 2<sup>14</sup> ist Κηφᾶς u. Κηφᾶ entscheidend bezeugt (NABC 17) gegen Πέτρος u. Πέτρω (Elz.) vgl. z. 1<sup>18</sup>. — Die Conjectur ὅτι κατεγνώμεν ὅς ἦν (Naber, Mnemosyne 1878 102, Baljon 174) ist unnöthig und unpassend.

\*\*) Es erhob sich darüber ein Kampf zwischen Hieron. u. Augustin. Ersterer bezeichnete die Reprehensio an u. St. als dispensatoria, von Petr. u. P. so veranstaltet, um die Judenchristen von der Ungültigkeit des Gesetzes zu überzeugen, wenn sie sähen, dass Petr. gegen P. den Kürzern zöge. Dagegen machte Augustin. den richtigen Sinn geltend, und behauptete, die Deutung des Hieron. bringe Unwahrheit in die Schrift. S. Hieron. ep. 86—87. Augustin ep. 8—19. Nachher ist Hieron. von seiner Ansicht abgegangen, und hat sich die richtige angeeignet; c. Pelag. 18. Apol. adv. Ruf. 31. S. Möhler gesammelte Schriften I 1ff. Fr. Overbeck, Auffassung des Streites des P. mit dem Petr. bei den Kirchenvätern Basel 1877.

μένος ἦν) nicht quia reprehensibilis oder reprehendus erat (Vulg., Castal., Calvin, Beza, Corn. a Lap., Elsner, Wolf u. M., auch Koppe, Borger, Flatt, Matthies, Blom in ThT 1879<sup>359</sup>), denn wie das Hebr. Particip. für das Adject. verbale (Gesen. Lehrgebr. 791. Ewald 538), wird das Griechische nie gebraucht (weder II Kor 10<sup>10</sup>. Jud 12. Apk 21<sup>8</sup>, noch Hom. II. α 388, ξ 196, σ 427); auch nicht: quia reprehensus oder accusatus erat (Ambros., Luther, Estius u. M. auch Winer, Schott, de Wette), oder: quia condemnatus erat, weil er verurtheilt war, Meyer mit Berufung auf I Joh 3<sup>20.21</sup>. JSir 14<sup>2</sup>. 19<sup>5</sup>), wobei man ohne Andeutung im Texte ergänzt: von den Antiochen. Christen, bei deren Verurtheilung des Petr. P. nicht habe schweigen können (Meyer mit Est., Win., Schott, de W., Wies., Wetz., Pesch. ganz gegen den Zweck des Abschnitts, das vollständige apostol. Auftreten des P. zu belegen) oder vor Gott überwiesen (Ew.) oder besser durch seine eigene Handlungsweise (Beng., Lechl., Rück., Windischm., Hofm., Wörn., Phil.) sondern in adjektivischer Bedeutung des Particips (vgl. 122. IKor 4<sup>8</sup>. 5<sup>2</sup>. II Kor 4<sup>8</sup> etc.): weil er schuldig war (wie Zimm. nachgewiesen hat; vgl. Herodian 5, 151: ἐλέγχειν ἐπειρᾶτο εἰκότως κατεγνωσμένην Luc. de salt. 352. Clem. Hom. 17<sup>13</sup>).

212ff. \*) Nun berichtet P. den Hergang näher. — ἀπὸ Ἰακώβου) von Jakobus gesandt. Es gehört zu ἐλθεῖν. Vgl. Plat. Prot. 309. B.: ἀπ' ἐκείνου ἔρχομαι. Mt 26<sup>47</sup>. Mk 5<sup>35</sup>. ITh 3<sup>6</sup>. Dass die Sendung dieser Leute durch eine nach Jerus. gekommene Meldung über das Verhalten des Petr. in Antiochien veranlasst war und irgend eine Art von Gegenwirkung bezweckte (Holsten, Hilgenf., Ritschl, Ewald), ist freilich weder hier noch in Act angedeutet (Meyer), aber desswegen noch nicht unmöglich (Hofm., Wörn.). Jedenfalls kann die Nennung des Jakobus hier nur den Zweck haben, die Wirkung, welche die Ankunft jener Leute in Antiochien hervorruft, daraus zu erklären, dass sie im Wesentlichen seine Grundsätze theilten. Haben andere, mit τινάς verbindend, Anhänger des Jakobus (vgl. οἱ ἀπὸ Πλάτωνος u. dergl. Schaef. Melet. 26ff. Bernhardt 222) verstanden wie Studer, Ust., Zeller, Vömel oder wie Winer

\*) Alte Zeugen haben ἦλθεν (NBD\*FGdg Orig.: ἐλθόντος Ἰακώβου so auch Lachm., der Praef. XII. dabei vorher τινὲς statt τινάς conjicirt, u. Treg.) gegen ἦλθον (ACD<sup>b</sup>HKLP Ueberss. Vätt.), aber jenes ist sinnlos und als alter Schreibfehler nach 211 zu betrachten (nach Lightf. möglicherweise schon ein Irrthum des ursprünglichen Nachschreibers).



(vgl. Wolf) sagt: „qui Jacobi auctoritate sive jure seu secus utebantur“, so bringt man auf Jakobus die Bezeichnung eines Partheihauptes, welche hier weder nöthig noch weise angebracht wäre, und Winer's Modification wäre doch nur zugegacht. Die Erklärung endlich von Beza, Grot., Olsh., B. Crus. (nach Chrys.): ἀπὸ Ἰακώβου heisse weiter nichts als von Jerus., weil Jakobus daselbst Vorsteher gewesen (vgl. Koppe), ist eine unbefugte Beseitigung der ausdrücklich und nicht vergebens genannten Person. — μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθαιεν) hielt er mit den Heidenchristen nicht überhaupt Verkehr (Olsh., Matthies), auch nicht nur Abendmahlsgemeinsch. (Thiersch) sondern Tischgemeinschaft. Vgl. z. συνεσθίειν in diesem Sinne Plat. Legg. 9<sup>81</sup> D. Lk 15<sup>2</sup>. I Kor 5<sup>11</sup>. Das Imperf. bezeichnet die Handlung als andauernde oder in der Fortsetzung wiederholte (Win. § 40<sup>3</sup>). Petr. trat also mit den Heidenchristen Antiochiens in einen Verkehr, welcher gegenüber allen Unbeschnittenen, selbst Proselyten, als ungesetzlich galt (Act 11<sup>3</sup>), und hielt sich auch nicht an die gesetzlichen Verbote levitisch unreiner Speisen, da dies bei gemeinsamen Essen mit den an diese Vorschriften nicht gebundenen Heidenchristen unmöglich war. Er schloss sich hierin der nach 2<sup>13</sup> bereits bestehenden Sitte der antiochen. Judenchristen an, die gleichfalls in diesem Punkte eine strenge Beobachtung des mosaisch. Gesetzes aufgegeben hatten. Dieses Verhalten änderte aber Petr. nach der Ankunft der von Jakobus gesandten Leute. — ὅτε δὲ ἦλθον, ἐπέστειλεν καὶ ἀφώριζεν αὐτόν) Die Imperfecta sollen wohl nicht als blosse adumbrativa „den Rückzug und die Absonderung des Petr. wie vor den Augen der Leser vor sich gehen“ lassen (Meyer), sondern dienen ebenso wie das vorangehende Imperfect συνήσθαιεν dazu, die Handlung als andauernde zu bezeichnen. Ohne Grund meint Meyer, dies sei nach dem Contexte unrichtig: denn wenn ders. sagt, das Verhalten trete ein als die τινες ἀπὸ Ἰακ. gekommen seien, erzeuge das verwerfende Urtheil der Gemeinde, und P. stelle sich sofort entschieden dem Petr. entgegen, so entspricht dieser Beschreibung des Vorgangs keineswegs die Darstellung des P. Nach dieser stellt sich P. vielmehr erst dann dem Petr. entgegen, als die antiochen. Judenchristen „mitheuchelten“ 2<sup>13</sup>, welche Handlung im Unterschiede von dem Verhalten des Petr. durch den Aorist συνεπερίθ. als einmalige bezeichnet ist. Darnach ist anzunehmen, dass P. während einer andauernden Absonderung des Petr. zunächst noch den weiteren Verlauf abwartete, dann aber, sobald dieselbe eine allgemeinere Wirkung auf seine Gemeinde ausübte, sofort dazwischentrat. Ueberflüssig ist hiernach die Vermuthung

von Weizs. 212, dass P. selbst bei der Ankunft des Petr. anfangs nicht in Antiochien gegenwärtig war, sondern erst durch die Kunde von dem Vorgefallenen zu kommen veranlasst wurde. Zu bemerken ist noch der Ausdruck des eigenen bösen Vorgangs *ἐαυτόν*, welches nicht bloss zu *ἀφ' ὧν*, sondern auch zu *ὑπέστειλλε* (Polyb. 7, 171. 11, 152. 1, 1610) gehört: sich selbst zog er zurück und sonderte er ab, und veranlasste dadurch, dass auch seine judenchristl. Genossen ein gleiches Verfahren einschlugen. Die angegebene Wirkung auf das Verhalten des Petr. konnten übrigens die in Antiochien angekommenen Abgesandten des Jakobus nur ausüben, wenn sie ihrerseits den antiochen. Heidenchristen die Tischgemeinschaft versagten und so, mochten sie auch mit Worten ihr Verhalten unterstützen oder nicht, jedenfalls durch letzteres den Grundsatz ausdrückten, dass die Judenchristen ohne Ausnahmen die gesetzlichen Vorschriften zu beachten haben. Dieser Grundsatz muss demnach in den Kreisen des Jakobus festgehalten sein, und derselbe ist ja auch nur eine strenge Fassung der bei den Vereinbarungen von Jerus. Gal 2 1ff. Act 15 4ff. von Allen festgehaltenen Voraussetzung, dass die Judenchristen das mosaisch. Gesetz haben sollen. Ganz willkürlich sind darnach die Vermuthungen, die Abgesandten des Jakobus hätten einen neuen Beschluss der Jerus. Gemeinde in Antiochien melden sollen, wonach der Judenchrist sich unter den Heidenchristen des Mitessens zu enthalten habe, weil er nicht wisse, ob Blut oder Ersticktes unter ihren Speisen sei (Ewald); oder Jakobus scheine trotz der Act 15 13 ausgesprochenen ihm durch die Gewalt der paulin. Beredsamkeit aufgedrungenen Freisinnigkeit späterhin zu einer Reaction gegen das paulin. Christenthum die Hand geboten zu haben (de Wette); oder gar die Abgesandten aus Jerus. hätten zu den falschen Brüdern 24 gehört (Win., Schott.), während doch von der für jene Judaisten bezeichnenden Forderung der Beschneidung und Gesetzesbeobachtung für die Heidenchristen hier keine Rede ist. *φοβοῦμενος τοὺς ἐκ περιτ.*) Damit sind die Judenchristen überhaupt, der Kategorie nach, gemeint, sofern sie von jenen *τινές*, die der strengern Richtung angehörten, vertreten waren, Petr. fürchtete die judenchristl. Strenge, Ungunst, Missbilligung u. s. w. Die Ausdeutung des Chrys. (*οὐ τοῦτο φοβοῦμενος μὴ κινδυνεύσῃ, ἀλλ' ἵνα μὴ ἀποστῇσιν*; vgl. Theophyl.: *μὴ σκανδαλισθέντες ἀποσυριτῶσι τῆς πίστεως*), welcher Piscat., Grotius, Estius u. A. beitraten, ist zu Gunsten des Petr. ganz wider den Wortsinn Mt 10 26. 14 5. Mk 9 18. Lk 12 5. Act 5 26. Röm 13 9). Diese Furcht des Petr. vor den Judenchristen, besonders offenbar vor den Kreisen

des Jakobus, wegen seines andauernden ungesetzlichen Verhaltens in Antiochien, war nur möglich, wenn er bis dahin weder ein solches gezeigt, noch auch vertheidigt hatte, da sonst bereits früher eine Auseinandersetzung mit den Kreisen des Jakobus erfolgt wäre, die ihn der Furcht vor denselben jetzt überhoben hätte. Das ist auch nach Act nicht geschehen. Bis zur Bekehrung des Cornelius hatte er nach Act 10<sup>14</sup> strenge gesetzlich gelebt, und wenn er bei dieser Gelegenheit davon eine Ausnahme machte, indem er im Hause eines Mannes, der zwar jüdischer Proselyt und bereits getauft, aber doch ein Unbeschnittener war, Speise nahm, so geschah dies nur auf besonderen göttlichen Befehl, und nur mit Hinweis auf diesen konnte er die unwillig erregten Judenchristen von Jerus. über sein Verhalten als einen vereinzelt Ausnahmefall beruhigen. Darnach hat er offenbar wieder streng gesetzlich gelebt, wie denn auch seine Stellung bei den Abmachungen Gal 2<sup>1ff.</sup> Act 15<sup>4ff.</sup> dem entspricht. Denn wie er mit Jakobus in der Ueberzeugung einig ist, dass von den Heidenchristen die Beschneidung nicht zu verlangen ist, weil die Theilnahme am Reiche des Messias überhaupt nicht auf dem Gesetz sondern auf dem Glauben an Gottes Gnade in Christus beruht, so auch in dem Bestreben Beschneidung und Gesetz für sich selbst und alle Judenchristen festzuhalten, weil er sein Volk als solches in seiner Eigenthümlichkeit dem Reiche Christi zuzuführen hofft. Wenn nun dennoch nicht sein späteres sondern sein früheres ungesetzliches Verhalten nach 2<sup>13</sup> (s. z. d. Verse) seiner Ueberzeugung entspricht, so muss dieselbe sich auf der bezeichneten mit Jakobus gemeinsamen Basis darin von dem letzteren entfernt haben, dass er das Gesetz nicht wie Jakobus als eine ausnahmslose Norm für das judenchristl. Leben betrachtete, sondern es überall, wo dasselbe mit den Interessen des Reiches Christi in Widerspruch trat, hinter diese zurückstellte. In dieser Ueberzeugung, zu welcher ihn die den Buchstaben des Gesetzes durch Erfüllung seines Geistes auflösende Stellung Jesu zu demselben wie seine Erfahrungen bei der Bekehrung des Cornelius hatten einführen können, opferte er in Antiochien der Wahrung voller Einheit für die christliche Gemeinde das Festhalten an den levitischen Speisegesetzen auf. Vgl. Sieffert im Art. Petrus in Herzog Plitt RE 2 A. Bd. 21 521ff.

2<sup>13</sup>. Und mitgeheuchelt haben mit ihm auch die übrigen Judenchristen, nämlich die in Antiochien lebenden, welche vorher ihrem bereits gewonnenen liberalen Standpunkte gemäss mit den dortigen Heidenchristen Tischgemeinschaft gehalten hatten, nun aber, durch das gewichtige Beispiel des Petr.

verleitet, sich ebenfalls zurückgezogen. Heuchelei aber war dies von ihnen und von Petr., weil sie, von der christl. Freiheit im Grunde ihres Herzens überzeugt, doch aus Menschenfurcht (2<sup>12</sup>) ihre bewusste freiere Ueberzeugung verhehlten und sich so benahmen, als ob sie die entgegengesetzte Ansicht hegten. — Zu *συνυπεκρίθ.* vgl. Polyb. 3, 92<sup>5</sup>. 5, 49<sup>7</sup>. Plat. Mar. 14<sup>17</sup>. Joseph. Bell. 15, 7<sup>5</sup>. — καὶ Βαρνάβ.) sogar Barnabas, der doch mein heidenapostolischer Genosse war (2<sup>9</sup>), und also am wenigsten den Grundsatz der christl. Freiheit zu Ungunsten der Heidenchristen hätte unwahr verleugnen dürfen. So nachtheilig wirkte das Beispiel des Petr. — *συναπήχθη*) mit hinweggeführt (verführt) wurde, nämlich von seinem Standpunkte hinweg. Vgl. II Pt 3<sup>17</sup>. (Röm 12<sup>16</sup> u. dazu Wetst.). ὥστε mit Verb. finit. u. Nebensatz (vgl. Joh 3<sup>16</sup>), bezeichnet die Folge schlechthin als eingetretenes Factum. S. Tittm. Synon. II. 70. Ellendt Lex. Soph. II. 1012<sup>f</sup>. Klotz ad Devar. 772. Der Infinitiv würde die Darstellung subjectiv machen (die Verführung als nothwendig erfolgt gedacht). — αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει) Der Dativ ist instrumental: durch ihre Heuchelei, nicht zu ihrer H. (Luth. u. A.). αὐτῶν, das ohne Nachdruck (gegen Meyer; vgl. Holst.) vorangestellt ist, bezieht sich nicht bloss auf Ἰουδαῖοι sondern auch auf αἱτῶν, so dass also damit noch ausdrücklicher als mit *συνυπεκρίθησαν* nicht nur das Benehmen der antiochen. Judenchristen (Schwegler I. 129), sondern auch das des Petr. als Heuchelei bezeichnet wird, ganz entsprechend der Angabe des vor. Verses, dass es aus Furcht vor den Judenchristen hervorging. Hat demnach wirklich P. den stark gravirenden Ausdruck ὑπόκρισις, den er (abgesehen von I Tim 4<sup>2</sup>), ebenso wenig wie ὑποκρίνεσθαι und ὑποκριτής sonst in seinen Briefen oder Reden gebraucht hat, auf Petr. angewendet, so muss P. vorausgesetzt haben, dass sein früheres dem Gesetze gegenüber freieres Verfahren mit seiner Ueberzeugung im Einklang, sein späteres mit ihr in sittlich tadelhaftem Widerspruch stand. Und die Richtigkeit dieser Voraussetzung darf man nicht bestreiten, indem man behauptet, das veränderte Benehmen des Petr. sei nur ein leicht entschuldigbarer Mangel an Festigkeit und Klarheit der Ueberzeugung (Bisp. vgl. de W.) oder eine nothgedrungene momentane Hintansetzung der letzteren (Reithmayr) oder eine blosse logische Inconsequenz (Baur), die P. zu hart als hypokritische Verleugnung besserer Einsicht auffasse (Hilgenf. ähnlich Blom, ThT 1879 361), während thatsächlich vielmehr das frühere Verhalten des Petr., „eine augenblickliche Untreue gegen seine eigentliche Ueberzeugung“ gewesen sei (Baur, ThJ 1849 476, Schwegl., Zeller, Hilgenf.;

dagegen vertheidigt Holst. II. 79 das Recht des Ausdrucks Heuchelei). Denn weder konnte P. in Bezug auf jene Voraussetzung dauernd im Irthum bleiben (vgl. Ebrard 892f.), noch hätte er den galat. Judaisten gegenüber, die ihm den Vorwurf der Anmassung machten, gegen sein besseres Wissen den Petr. der Heuchelei zu beschuldigen gewagt. Andererseits weist Meyer mit Unrecht, um dem Vorwurf der Heuchelei ein möglichst schweres Gewicht zu sichern, das Urtheil Ritschl's (145) ab, dass jener Vorwurf eine klare und durchgebildete Ueberzeugung von dem Rechte der nichtjüdischen Praxis nicht constatare, und behauptet zu viel, wenn er sagt, der gewählte Ausdruck u. St. zeige, dass die dem P. bekannte Ueberzeugung des Petr. mit der eigenen des P. selbst übereinstimmte. Vielmehr ist es nicht zu leugnen, dass P. bei Petr. wie bei den antiochen. Judenchristen neben einer sittlich tadelhaften Willensschwäche auch eine dieselbe nicht aufhebende oder doch einschränkende Unsicherheit in der Erkenntniss voraussetzt, da P. in seiner folgenden Rede an Petr., ohne dessen sittlichen Fehler zu berühren, ihm nur eine logische Inconsequenz vorhält. Vgl. Pfleid. II. 103f. Eine solche Unsicherheit in der Ueberzeugung des Petr. in Betreff der sehr schwierigen Frage, welche Stellung die Judenchristen zum Gesetz einzunehmen hätten, ist auch sehr begreiflich, da weder das Verhältniss Jesu zum Gesetz noch die Erfahrungen des Petr. bei der Bekehrung des Cornelius mit Sicherheit das Recht begründeten, die in Antiochien zur allgemeinen und dauernden Sitte gewordene Abwendung der Judenchristen vom Gesetz durch eigenen Anschluss zu bestätigen, da ferner die von Petr. getheilte Ueberzeugung, dass das Gesetz für den Christen nicht Heilsprincip sei, in den Kreisen des Jakobus wenigstens, mit der Auffassung desselben als einer unverbrüchlichen Lebensnorm für den Judenchristen verbunden wurde, und da endlich auch eine Verwechselung falscher Furcht vor Menschen mit berechtigter Schonung schwacher Gewissen möglich war (vgl. Ebrard 891).

Anmerkung: Die Satzungen des sogenannten Aposteldecrets Act 15<sup>29</sup> werden durch das hier Berichtete in keiner Weise berührt, und es ist ebenso grundlos, aus letzterem zu schliessen, dass jene Satzungen, nachdem sie in Antiochien eingeführt wären, inzwischen wieder abgeschafft seien (Wiesel.), was an sich rein undenkbar ist, als dass sie überhaupt nie beschlossen wären, und eben wegen dieses Widerspruchs zwischen Act 15 und dem Vorfall in Antiochien Gal 211ff. der Letztere von Act übergangen sei (Baur, Zeller u. A. auch Weizsäcker 231). Denn nicht nur ist kein Grund, zu leugnen, dass die

antiochen. Heidenchristen damals die Satzungen hielten, sondern es ist an sich nothwendig, dies anzunehmen, da sonst Petr. bei seiner Tischgemeinschaft mit jenen auch den Genuss von Blut und Ersticktem sich hätte gestatten müssen, was doch unmöglich ist. Dass aber der ganze Conflict des Petr. in Antiochien nicht mehr möglich gewesen wäre, wenn die Dinge so geordnet waren, wie es im Decrete der Act 15<sup>23</sup> enthalten ist (Weizs. 231), kann man nur von einer falschen Auffassung des letzteren aus behaupten. Dasselbe hatte die Stellung der Judenchristen zum mosaisch. Gesetz, um die es sich in Antiochien handelt, noch in keiner Weise geregelt, sondern war nur von der verschwiegenen Voraussetzung ausgegangen, dass jene im Allgemeinen sich noch immer an das Gesetz halten würden, und es liess „bei aller Anerkennung des Glaubens der Heiden“ doch „zwei unterschiedene Theile der Christengemeinde“ bestehen (Weizs. 234). Es gilt also gerade das Umgekehrte der Behauptung von Weizsäcker (231), es handle sich da nicht um „eine wechselseitige Anerkennung der in äusserlicher Trennung verharrenden Theile, sondern um Herstellung einer einheitlichen Kirche aus beiden“. In der That will das Decret gerade nur dies ausdrücken, dass die Heidenchristen ohne Beschneidung und Gesetzesbeobachtung und unter der einzigen Bedingung, dass sie die in den noachischen Geboten bezeichneten Greuel vermeiden, von den Judenchristen als christliche Brüder anerkannt werden sollen. Allerdings, da die Satzungen des Aposteldecrets, wie besonders aus dem Mangel an jeder besonderen Motivirung für ihre Auswahl hervorgeht, im Anschluss an die bestehenden Verpflichtungen für die jüdischen Proselyten des Thores formulirt worden sind (Ritschl 129. Lipsius 205ff. Pfleid. II. 255), so konnte ihre Beobachtung den Heidenchristen auch eine beschränkte Cultusgemeinschaft mit den Judenchristen sichern, nämlich nach Analogie der Berechtigung, welche die Proselyten des Thores hatten, den Zutritt zu den judenchristl. religiösen Versammlungen; aber sie konnte natürlich darum noch gar nicht das Recht einer Tischgemeinschaft zwischen beiden Theilen begründen, welche nicht nur an sich den Judenchristen auch im Verhältniss zu Proselyten (Act 10<sup>2</sup>) als ungesetzlich galt (113), sondern auch zur Uebertretung levitischer Speisegesetze führen musste. War nun hiernach das spätere gesetzliche Verhalten des Petr. durch das Aposteldecret nicht ausgeschlossen, so war es andererseits auch das frühere freiere nicht. Denn die allgemeine Voraussetzung desselben, dass die Judenchristen dem Gesetz treu bleiben, war gar nicht vorgeschrieben und namentlich war das Maass dieser Gesetzestreue in keiner Weise bestimmt. Der Conflict in Antiochien war also durch das Aposteldecret gerade ebenso wenig unmöglich gemacht als durch die Vereinbarung Gal 2<sup>6ff</sup>. Wenn aber darnach beide Bestimmungen freilich noch nicht alle Schwierig-

keiten in gemischten Gemeinden zu beseitigen geeignet waren, so hat man darum doch kein Recht, über die Kurzsichtigkeit der App. zu klagen (gegen Holtzm. ZwTh 1884 156.)

114 \*). Ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσι) ὀρθοποδεῖν vgl. ὀρθοβατεῖν (Anthol. 9, 114), nicht weiter in der Schriftsprache aufbehalten, heisst unzweifelhaft geradefüssig sein, d. i. mit geraden Füßen gehen (vgl. ὀρθόπους Soph. Ant. 985. Nicand. Alexiph. 419: ὀρθόποδες βαίνοντες); hier im bildlichen Sinne, wie P. überhaupt die Worte des Gehens in ethischer Begriffsdarstellung liebt (vgl. περιπατεῖν, στοιχεῖν u. a), so viel als recht (mit Geradheit) handeln, richtig verfahren (ὀρθοπραγεῖν, Aristot. Pol. 1, 53). Vulg.: recte ambularent \*\*). Es ist die sittliche ὀρθότης πράξεως, Plat. Men. 97 B., Gegenheil des sittlichen σκολιόν (Plat. Gorg. 525 A.), στρεβλόν (JSir 3625), χωλόν (Hbr 12<sup>13</sup>). Das Praes. ist als historisches ganz regelmässig. S. Kühner II. 1162. — πρὸς τὴν ἄληθ. τοῦ εἰαγγ.) πρὸς) nicht dem Evang. gegenüber (aufrecht stehen: Zimm.) wohl auch nicht von der Richtung nach dem Ziele (Flacius, Grot., Estius, Wolf, Morus., Hofm.), das wäre: um die Wahrheit des Evang. aufrecht zu erhalten und zu fördern; sondern einfacher u. passender: secundum (die M. auch Win., Rück., de W., Ew., Wiesel.) vgl. II Kor 5<sup>10</sup>. Lk 12<sup>17</sup>. Bernhardt 25, also: entsprechend der Wahrheit, welche der Inhalt des Evang. ist (25). Zwar drückt P. die Norm bei den Verbis des Gehens präpositionell nie durch πρὸς, sondern durch κατὰ aus (Röm 84. 14<sup>15</sup>. I Kor 33. al.), aber hier ist πρὸς etc. die Epexegeze des ὀρθῶς nach dessen ethischem Gedanken. — ἐμπροσθεν πάντων) also nicht etwa unter vier Augen, sondern Angesichts der ganzen, wenn auch nicht eigens hierzu versammelten (Thiersch), Gemeinde;

\*) Die Conjekture ὀρθοποδοῦσιν (Naber, Mnemosyne 1881 299, Baljon 175) ist unmotivirt. — Vor ἰουδαϊκῶς ist das Ursprünglichere wohl οὐχί (N<sup>o</sup>BD\* Chrys., Euthal., Dam.), woraus die gewöhnlicheren Formen οὐχ (N<sup>o</sup>ACP 17 Tisch.), das hier aber nicht passend ist, und οὐκ (D<sup>o</sup>FGK; Elz., Treg., WH. auch Meyer) entstanden, vgl. Zimm. — ζῆς ist nicht nach ἐθνικῶς (so Elz.) sondern nach ἰουδαϊκῶς zu stellen (so NABCFG Lachm., Tisch., Treg., WH.). — Die Auslassung von καὶ οὐχί ἰουδαϊκῶς (de Victorin, Ambrost., Sedul., Agapet.; Seml., Schott, Holst. II. 154) erklärt sich aus der gleichen Endung der beiden Adverbien. — Für πῶς hat Elz.: τί gegen entscheidende Zeugen (NABCDG).

\*\*) Hofm., Zimm.: mit geradem Fusse stehen. Aber vgl. δξυποδεῖν, ὠκυποδεῖν, schnellfüssig, d. i. schnellen Laufes sein. Das Stehen würde wohl ausgedrückt worden sein, wie etwa durch ὀρθοστατεῖν. Der ὀρθοποδῶν lahmt nicht (χωλεύει), sondern macht τροχίως ὀρθὰς τοῖς ποσίν Hbr 12<sup>13</sup>.

τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἔλεγε, ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον, ἔχωσι, I Tim 5<sup>20</sup>. „Non enim utile erat errorem, qui palam noceret, in secreto emendare“, Augustin. — εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων etc.) Da das Präsens ζῆς das heidnisch und nicht jüdisch leben des Petr. in die Gegenwart d. h. in die Zeit zu verlegen scheint, in welcher P. redet, so haben mehrere Ausleger es so verstehen wollen, dass es mit dem damals bereits eingetretenen von den Judenchristen zurückgezogenen Leben des Petr. in Antiochien gleichzeitig gedacht werden kann. Rückert und Rich. Schmidt fassen daher ἰουδαϊκῶς ζῆς im idealen Sinne (Röm 2<sup>28f</sup>. Joh 1<sup>48</sup>) von einem heiligen sündlosen Leben und ἐθνικῶς ζῆς als das Gegentheil davon, als sündliches Leben, welches letztere aber Rück. speciell auf die heuchlerische Absonderung des Petr., R. Schmidt auf die allgemeine sittliche Unvollkommenheit seines ganzen christl. Lebens bezieht. Allein gegen die Erklärung Rückerts spricht, dass der Vorwurf heidnisch zu leben nicht zu der einen Verschuldung heuchlerischer Absonderung passt, gegen die Auslegung von R. Schmidt, dass trotz allem, was derselbe zur Rechtfertigung dieses Ausdrucks anführt, P. unmöglich das ganze christliche sittliche Leben des Petr. als heidnisch bezeichnen konnte, und gegen beide Fassungen, dass sie gegen den Zusammenhang sind. Aus dem Folgenden 2<sup>14ff</sup>. könnte man wohl die ideale Fassung des ἰουδαϊκῶς allenfalls rechtfertigen (vgl. φῶσει ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοὶ s. Schmidt 650ff.), nicht aber die Beziehung des ἐθνικῶς ζῆν im angegebenen Sinne auf das Leben eines Christen, da im Folgenden wohl von der Sündigkeit des natürlichen Menschen, und auch davon nicht einmal ausdrücklich, gar nicht aber von der Sündigkeit des Gerechtfertigten die Rede ist. Dagegen nöthigt das Vorgehende durchaus dazu, für das ἐθνικῶς ζῆς die Erklärung nur aus μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν 2<sup>12</sup> und für das ἰουδαϊκῶς ζῆς nur aus ὑπέστελλε — περιτομῆς 2<sup>12</sup> zu entnehmen. Nicht haltbarer als die genannten Erklärungen ist diejenige Wetzels, welcher unter ζῆς „das wahrhaftige Leben, das Leben aus Gott und in Gott“ versteht (442) und den Sinn findet: „der du, wiewohl von Geburt ein Jude, doch das Leben nicht nach Art der Juden durch das Gesetz, sondern wie die Heiden auch, ohne Gesetz hast“. Dagegen entscheidet besonders, dass ἰουδαϊκῶς und ἐθνικῶς nur die Art und Weise des Lebens selbst, nicht seines Empfanges bezeichnen kann, und dass ja nach Paulus gar nicht, wie es darnach vorausgesetzt wäre, die Juden durch das Gesetz das wahre Leben erhalten, und zwar weder die nichtchristl. noch, worauf nach Analogie von ἐθνικῶς das



ἰουδαϊκῶς bezogen werden müsste, die christl. Ausserdem ist auch diese Auslegung durch die Nothwendigkeit ausgeschlossen, das ἐθνικῶς ζῆς aus dem vorangehenden μετὰ τῶν ἐθνῶν συνίσθαι zu erklären. Eben dieser Grund steht aber auch der Annahme Hilgenfelds (auch 1884. 325) entgegen, P. meine mit ἐθνικῶς ζῆς nur die constanten Abweichungen des Petr. von der positiven jüdischen Gesetzmäßigkeit, die christl. Modificationen desselben, denen nach 6<sup>12. 13</sup> selbst das strengere Judenchristenthum sich nicht ganz entziehen konnte. Ist demnach das ἰουδαϊκῶς ζῆς auf die Tischgemeinschaft des Petr. mit den Heidenchristen zu beziehen, so fragt sich, da jene aufgegeben war, wie das Präsens zu erklären ist. Die Behauptungen, dasselbe stehe für das Präterit. (Flatt), oder sei von P. im Affecte gesetzt (Usteri), oder hebe die Identität der Person in der Identität der Zeit aus (de Wette), enthalten grammatische, psychologische und logische Unmöglichkeiten. Nach dem Vorgange von Baur, ThJ 1849 475 will daher Holsten annehmen, das Präsens ζῆς stehe hier rein logisch und zeitlos, weil die Worte des Petr. nach dem Schema einer solchen Satzform, in der durch Verbindung eines nur logisch oder auch factisch Wirklichen setzenden Vordersatzes mit εἰ und eines positiven oder fragenden Nachsatzes die logische Verknüpfung der Folge mit der Bedingung als nothwendig bezeichnet wird, in der Weise umgebildet seien, dass hier der logische Widerspruch der Folge mit der Bedingung und nichts Anderes hervorgehoben werde. Aber in jener Satzform steht das Präsens rein logisch und zeitlos nur dann, wenn der Vordersatz lediglich logisch Wirkliches oder Mögliches ausdrückt, wenn also das εἰ bedeutet: gesetzt den Fall, angenommen dass (z. B. Gal 5<sup>11</sup>); dagegen wo der Vordersatz factisch Wirkliches bezeichnet, das εἰ mithin heisst: wenn, wie es wirklich der Fall ist, dann steht nothwendig das zeitlich entsprechende Tempus, also das Präsens nur in Bezug auf wirklich Gegenwärtiges (Röm 2<sup>17. 35</sup>. I Kor 9<sup>12. 15</sup><sup>12</sup>; oder als Präsens historicum: Röm 7<sup>16. 20</sup>), in Bezug auf Vergangenes aber ein Praeteritum (Röm 3 s. 7. II Kor 3 7). Darnach kann auch hier in dem Vordersatze, der Thatsächliches constatiren will, das Präsens nicht rein logisch zeitlos stehen. Sprachlich richtiger ist die Annahme, das Präsens bezeichne das Constante, stets Wiederkehrende (Wies.) oder das ständig, grundsatzmässig Stattfindende (Meyer). Allein davon kann keine Rede sein, dass bei Petr. überhaupt das heidnisch und nicht jüdisch leben constant oder ständig war (s. z. φροῦμ. 2<sup>12</sup>) und die Beschränkung dieser Regel auf Antiochien (Hofm.) würde der Allgemeinheit des Ausdrucks

ζῆς nicht entsprechen. Man muss daher das Präsens aus der Voraussetzung des P. erklären, welche sich aus seinem Ausdruck Heuchelei ergibt und durch nichts als unzutreffend erwiesen wird, dass ein solches unjüdisches Verhalten, wie es Petr. vorübergehend in Antiochien bewiesen hat, ihm nach seiner ganzen inneren Stellung fortdauernd sehr wohl möglich war (vgl. Kühn. Gramm. II. 117). Der Sinn des Satzes ist dann: wenn du heidnisch und nicht jüdisch leben kannst (acceptirt von Zimm. u. Kähler). — πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαῖζειν;) πῶς steht in der Bedeutung: qui fit, die Unbegreiflichkeit dieses widersprechenden Verfahrens anzeigend. Die dem Petr. vorgeworfene Nöthigung der Heidenchristen zum jüdischen Leben, zur Beobachtung der besonderen Eigenthümlichkeiten des äussern gesetzlichen Judenthums (Ἰουδαῖζειν vgl. Est 8<sup>17</sup>. Plut. Cic. 7\*), darf man nicht von bestimmten dahin gehenden Forderungen verstehen, die Petr. direct ausgesprochen hätte (Ritschl <sup>146</sup>. Hausrath NT Zeitg. II. 55ff.), oder zunächst durch die Abgesandten des Jakobus erhoben und von Petr. stillschweigend (de Wette) und auch thatsächlich (Wiesel.) unterstützt worden wären. Denn weder von Petr. noch von Gesinnungsgenossen des Jakobus sind solche Forderungen denkbar, welche den von diesen beiden Männern mit herbeigeführten Vereinbarungen Gal 2 (Act 15) in judaist. Richtung widersprechen würden. Auch würden sie nicht bloss von P. erwähnt, sondern auch die damalige ausdrückliche Zurückweisung derselben als eines Vertragsbruches berichtet sein. Wenn aber Wiesel. das Ἰουδαῖζειν vom Festhalten an den Speisegeboten des Apostelconcils verstehen will, so entscheidet dagegen, dass das letztere im ganzen Zusammenhange völlig unerwähnt bleibt; dass die von Wiesel. vorausgesetzte Nichtbeachtung jener Gebote von Seiten der Heidenchristen nicht nur, sondern auch der Judenchristen in Antiochien, zumal so bald nach dem Concil (s. z. 2<sup>11</sup>) undenkbar ist (vgl. d. Anm. z. 2<sup>12</sup>); und dass P. die Befolgung der von ihm gebilligten Satzungen nicht mit dem übensinnigen Ausdruck Ἰουδαῖζειν bezeichnet hätte. Nach dem Zusammenhange kann ἀναγκάζειν nur die mittelbare Nöthigung bezeichnen, die Petr. durch seine Absonderung von den Heidenchristen herbeiführte, wie denn auch bei Klassikern das Wort sehr oft de varia necessitate quam praesens rerum conditio

\*) wo von einem Freigelassenen die Rede ist, welcher ἐνοχον τῷ Ἰουδαῖζειν war, und bezüglich dessen Cicero sagt: τί Ἰουδαίῳ πρὸς χοῖρον; Vgl. auch Ignat. ad Magnes. 10: ἀτοπὸν ἐστὶν Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν καὶ Ἰουδαῖζειν.

efficit (Sturz Lex. Xen. I. 186) gebraucht wird. Ungenügend aber erklärt jene mittelbare Nöthigung Meyer, wenn er sagt: „die Heidenchristen in Antiochia mussten sich sehr natürlich durch das imponirende Beispiel des hochgeltenden Petr. getrieben fühlen, das Jüdische Wesen — als etwas zum Christenthume Gehörendes, zur Theilnahme an der christl. Gemeinschaft und zur Erlangung des Messiasheils Nothwendiges anzusehen und sich practisch nach dieser Ansicht zu verhalten“. Hätte P. in diesem Sinne seinen Vorwurf gegen Petr. gemeint, so hätte derselbe alle Arten und Spuren von jüdischem Wesen bei Letzterem treffen müssen, während P. unmöglich die Gesetzesbeobachtung des Petr. ganz im Allgemeinen verurtheilen konnte, ohne der beiderseitigen Voraussetzung untreu zu werden, unter welcher die Vereinbarungen Gal 2. Act 15 geschlossen waren. Da nach denselben nur die Heidenchristen, nicht aber die Judenchristen vom Gesetze befreit wurden, konnte P. in dem gesetzlichen Verhalten des Petr. ein zur Nachahmung aufforderndes Beispiel nur in Bezug auf die antiochen. Judenchristen sehen, dagegen einen (wohl unbewussten) moralischen Zwang gegen die dortigen Heidenchristen lediglich insofern, als dieselben ihrerseits jüdische Lebensweise annehmen mussten, wenn sie die von Petr. und den Judenchristen um ihres ungesetzlichen Lebens willen aufgegebene sociale Gemeinschaft mit diesen wiederherstellen wollten. Das Bedürfniss einer solchen socialen Gemeinschaft aber war gar nicht von den Abgesandten des Jakobus geltend gemacht, die sich von vornherein zurückgezogen hatten und wahrscheinlich, wie Jakobus selbst (vgl. Act 15<sup>14</sup> u. Weiss, bei Th. § 43, c), die Heidenchristen als ein selbstständig neben Israel stehendes neues Volk betrachteten, wohl aber von Petr., der sich der in Antiochien bestehenden vollen Gemeinschaft beider Theile angeschlossen hatte, anerkannt worden. Und daher wird der Vorwurf jenes moralischen Zwanges auch nur gegen ihn erhoben. Hiernach ist nun auch der Sinn der ganzen, aus Vorder- und Nachsatz bestehenden Frage zu bestimmen. Dass dieselbe einen im Verhalten des Petr. liegenden Widerspruch ausdrücken will, ist klar. Gar nicht aber kann sie dazu dienen, das „sittlich widersprechende Verfahren“ (Meyer) als solches zu bezeichnen, oder das dermalige Verhalten des Petr. in schärfster Weise als Heuchelei zu charakterisiren (Wieseler, Zimm. 133). Denn dann hätte der Widerspruch zwischen seinem Thun und seiner Ueberzeugung hervorgehoben werden müssen, während dies durchaus nicht der Fall ist. Der Vordersatz giebt nicht die Ueberzeugung des Petr. an, sondern sein früheres Thun, nur mit leiser Andeu-

tung davon, dass Beides nicht mit einander unvereinbar sei (durch ζῆς s. vorher); der Nachsatz nicht sein dormaliges Verhalten, sondern eine daraus von P. gefolgerte Consequenz. Es wird sich also um einen logischen Widerspruch handeln. Und zwar beweist das dem τὰ ἑρμ entgegen gesetzte nachdrucksvolle οὐ, dass P. die aus dem späteren Verhalten des Petr. als Consequenz gefolgerte Forderung an Andere dem widersprechenden früheren eigenen Thun gegenüberstellt, um daraus den logischen Widerspruch zwischen beiden Arten des Thuns nachzuweisen. Dieser Nachweis wäre aber überflüssig und nichtssagend (vgl. R. Schmidt 64ff. Hilg. II. 324), wenn man sich jene beiden Arten des Thuns bei Petr. zeitlich auseinanderfallend denkt, so dass einfach eine Meinungsänderung desselben dazwischen liefe. Und wenn Holst. II. 157, um doch jenem Nachweise eine Bedeutung zu geben, sagt, auf den Widerspruch wolle P. mit Emphase hinweisen, „wie Petr., der Fels und die Säule, das eine Thun durch das entgegengesetzte Thun aufheben könne“, so ist damit ein dem Zusammenhange, besonders der folgenden rein objectiven Darlegung, gänzlich fremder Gedanke eingemischt. Man muss daher annehmen, dass Petr. nach der Voraussetzung des P. beide Arten seines Thuns möglicherweise wirklich irgendwie mit einander in Einklang zu bringen suchen konnte. Und dieser Versuch konnte ziemlich nahe liegend erscheinen. Petr. konnte geltend machen, dass er allerdings, wie seine frühere Tischgemeinschaft mit den Heiden beweise, sich unter Umständen auch freier zum Gesetze stellen könne, dass er aber gar nicht dazu verpflichtet sei und also auch nicht immer diese Stellung einnehmen müsse, demnach auch der Wechsel seines Verhaltens ganz berechtigt sei. Dem gegenüber will P. sagen: wenn du, obschon du ein Jude bist, überhaupt nicht-jüdisch leben kannst, wie darfst du denn gerade da an der jüdischen Sitte festhalten wollen, wo du die Heidenchristen dadurch nöthigst, ihrerseits gesetzlich zu leben? Damit stellt du die Norm des Gesetzes über die unmittelbar aus dem christl. Glauben sich ergebenden Normen des christl. Lebens für den Einzelnen und die Gemeinschaft, und machst auf diese Weise jene doch eigentlich, obwohl du es nicht willst, zu einer unbedingt geltenden.

2<sup>15</sup>. Fortsetzung der Rede an den Petr. bis 2<sup>21</sup>. So Chrys., Theodoret., Hieron., Estius, Beng., Rosenm., Tittm., Opusc. 365, Knapp Scr. var. arg. II. 452f., Flatt, Winer, Rück., Schott, B.-Crus., de Wette u. Möller, Hilgenf., Ewald, Holsten. Haben Andere 2<sup>15</sup>—2<sup>1</sup> als an die Galater gerichtet angesehen (Theodor., Mops., Oecum., Calvin, Beza, Grot.,

Seml., Koppe, Matthies, Herm., Hofm., Wieseler, Reithm., Wörn.), so steht entgegen, dass P. selbst erst 3<sup>1</sup> die Rückkehr zu den Lesern bezeichnet, und dass der blossе kurze Vorwurf 2<sup>14</sup> weder dem historischen Charakter des so wichtigen Vorganges selbst entsprechen, noch mit der Absicht, in welcher P. den Vorfall berichtet (s. z. 2<sup>11</sup>), in Verhältniss stehen würde, wie er denn selbst 2<sup>11</sup> u. 14 seinen Widerspruch so angelegentlich vorbereitet und ankündigt, dass der Leser mehr erwarten musste, als jene nur so hingeworfene Frage unwilligen Befremdens. Freilich, wenn man, wie Meyer u. A. thun, in dem Betragen des Petr. nur Widerspruch gegen eine völlig klare und sichere Ueberzeugung sieht, dann lässt sich das Bedenken Wieseler's u. Hofmann's gegen die Verbindung des Folgenden mit dem Vorangehenden nicht beseitigen, dass P. dem Petr. nicht eine längere Auseinandersetzung von Wahrheiten geben könne, welche dieser genau ebenso gut wisse. Denn was Meyer dagegen anführt: „gerade die thatsächliche Verleugnung (nicht Leugnung) des christl. Freiheitsprinzips forderte eine erneuerte Apologie und Rechtfertigung desselben“ lässt sich durchaus nicht einsehen. Auch die Rücksicht auf die versammelte Gemeinde, vor welcher die Rede gehalten wird, giebt für dieselbe keine genügende Erklärung, da sie nicht an die Gemeinde, sondern allein an Petr. gerichtet ist. Eine allseitig durchgebildete Ueberzeugung hat man aber in Bezug auf den allein in Rede stehenden Punkt bei Petr. nicht vorauszusetzen (s. z. *ὑποκύσει* 2<sup>14</sup>). Vielmehr hat P. bereits in der Frage 2<sup>14</sup>, ohne vor der Gemeinde die sittliche Seite der Sache deutlich hervortreten zu lassen, den im Verfahren des Petr. enthaltenen logischen Fehler aufgedeckt. Darauf muss dann P. zur näheren Begründung und Klarstellung nothwendig die folgende Auseinandersetzung folgen lassen. Und unmöglich hätte er an die meist heidnischen Leser *ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι* etc. schreiben können, ohne ihnen zu sagen, wen er damit meine. Ebenso wenig ist anzunehmen, dass P. mit *καὶ ἡμεῖς* 2<sup>16</sup> (Calov., Paulus), oder mit 2<sup>17</sup> (Luther, Calvin), oder mit 2<sup>18</sup> (Cajet., Neand.) sich wieder an die Galater wende, oder dass er (Erasm. und Estius vorschlagsweise, Usteri) unvermerkt von seinem geschichtlichen Faden abgeführt worden sei, ohne dass sich jedoch nachweisen lasse, wie Vieles noch zur Antiochen. Rede gehöre. Vielmehr entspricht die ganze, gründlich aus den Principien entwickelnde und doch so lebhaft, ja den Gegner vernichtende Rede 2<sup>15</sup>—<sup>21</sup> so völlig der Wichtigkeit eines öffentl. Schrittes gegen Petr. wie dem Zwecke, zu welchem er diesen Auftritt gerade den Galatern berichtet (bei denen ja dieselben Grundsätze,

gegen welche Petr. verstieß, in grosser Gefahr waren), dass sie bis zu ihrem tragischen Schlusse ἄρα Χριστὸς ὥρεαν ἀπέθανεν 2<sup>21</sup> als Eins, als jener wider Petr. zu Antiochien gerichtete Erguss zu betrachten ist, wobei nur nicht behauptet werden kann, dass P. gerade wörtlich so gesprochen habe, wie er hier nach so langer Zeit aus lebendiger Erinnerung des ihm unvergesslichen Auftritts anführt. — In 2<sup>15.16</sup> folgt nun nicht „ein zweiter Nachweis, der dem Petr. ebenfalls einen Selbstwiderspruch zeigt, indem er ihm die Unvereinbarkeit seines jetzigen Thuns mit seiner Annahme des Christenglaubens aufdeckt“ (Zimm. 138), sondern als Grundlage für die folgende Darlegung zunächst eine Erinnerung an das dem P. u. Petr. gemeinsame Bewusstsein, trotz der Vorzüge, die sie als geborene Juden vor den Heiden haben, doch allein aus dem Glauben an Christus Gerechtigkeit gesucht zu haben. ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι, καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτ. P. beginnt mit einem Zugeständniss: Wir sind von Geburt Juden (dabei fühlt P. den ganzen Vorzug, zum altheiligen Gottesvolk zu gehören Röm 3<sup>1f.</sup> 9<sup>1ff.</sup>), und nicht von Heiden her (durch heidnische Herkunft) Sünder. Die Heiden als solche sind, weil sie ἄνομοι und ἄθεοι sind (Röm 2<sup>12</sup>. II Kor 9<sup>21</sup>. Eph 2<sup>12</sup>), dem Israelitischen Bewusstsein ἁμαρτωλοὶ und ἄδικοι (ISam 15<sup>18</sup>. Tob 13<sup>6</sup>. Sap 10<sup>20</sup> vgl. Lk 18<sup>32</sup>. 24<sup>7</sup>. IKor 6<sup>1</sup>) und von diesem, dem theokratischen Gesichtspunkte aus, sagt P. ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοὶ, geborene Heiden, und als solche Sünder, wie alle Heiden sind. Nicht als ob er die Ἰουδαίους als Nichtsünder gedacht hätte; sie bedurften ja nach dem Folgenden so gut wie die Heiden der Rechtfertigung, u. s. Röm 2, 3<sup>2f.</sup> 5<sup>12</sup>. Eph 2<sup>2f.</sup> Wohl aber, meint P., haben die Juden, als die Inhaber der Offenbarung und des Gesetzes, der alttheokratischen νόθεσία und der Verheissungen (Röm 9<sup>4</sup>), dem heiligen Anbruch und Wurzelstamme der Theokratie angehörend (Röm 11<sup>16</sup>), eine religiöse Weihe des Lebens zu eigen, in welcher sie zwar nicht die wahre Gerechtigkeit besitzen, aber doch weit über die Heiden in deren naturwilder Sündhaftigkeit (Eph 2<sup>12</sup>. Tit 3<sup>5</sup>) sich erheben: Gut Luther: „Nos natura Judaei in legali justitia excedimus quidem gentes, qui peccatores sunt, si nobis conferantur, ut qui nec legem nec opera ejus habent; verum non in hoc justi sumus coram Deo, externa est illa justitia nostra“. Hätte man nicht ἁμαρτωλοὶ ungehörig nach rein ethischem Begriffe gefasst (Gegentheil der Sündlosigkeit), so würde man die Rede nicht so zerrissen haben, wie Elsner, Fr. Schmidt u. M.: „nos natura Judaei, licet non ex gentibus, peccatores“, vgl. Paulus. Aehnlich auch wieder Hofm.: der Ap. schliesse nur diejenige

Sündhaftigkeit von sich aus, wie sie mit heidnischer Herkunft, ausserhalb der natürlichen Zugehörigkeit zum Jüdischen Volkthume gegeben sei; vgl. dessen Schriftbew. I. 564. 610 („unsere Sündhaftigkeit hat nicht die Gestalt des heidnischen Wesens“). P. will ja nicht die verschiedene Art von Sündhaftigkeit der geborenen Juden und Heiden aussagen, sondern an den theokratischen Vorzug der Juden vor den heidenentstammten Sündern erinnern, trotz welches Vorzugs aber u. s. w. 2 16. Der Gegensatz liegt in dem Gedanken einer theokratischen sanctitas, welche dem geborenen Juden eigene \*), und anderseits einer profanen vitiositas, womit die heidnische Herkunft behafte. Unrichtig ist es daher auch, den Gegensatz des sündigen und nicht sündigen Thatlebens zu betonen (Holst. vgl. dagegen Zimm. u. Hilg. II. 327. — ἡμεῖς) hat Nachdruck: Wir an unserm Theile, nach Meyer nur: ich und du, aber doch wohl auch mit Einschluss Aller, von denen das Gleiche galt. Nicht μέν ist zu ergänzen (Rück., (Schott), sondern das Zugeständniss 2 15 steht für sich, und 2 16 tritt die Gegenüberstellung unvorbereitet hinzu. Vgl. Fritzsche ad Rom II. 423. Bremi ad Isocr. Paneg. 106: „quando altera pars per δέ sit evehenda“. So fällt der Gegensatz lebhafter ein, daher das Fehlen des μέν keinen Grund abgeben kann, den Sinn eines Zugeständnisses mit Hofm. in Abrede zu nehmen. Vgl. auch Kühner ad Xen. Mem. 1, 3 15. Die Copula ἐσμέν ist zu ergänzen (gegen Meyer, s. zu 2 16), ihr Fehlen ist bei P. keineswegs singular (Zimm.) vgl. II Kor 10 7. Phl 5 15. — Ueber den Unterschied von Ἰουδαῖοι (theokratischer Volksverband) und Ἑβραῖοι (Nationalität) s. Wieseler üb. d. Hebräerbrief 1861, II. 28.

2 16 \*\*) ist nicht mit dem Vorangeh. grammatisch zu verbinden weder so, dass man mit ἡμεῖς 2 15 den Satz beginnen und dieses ἡμεῖς durch das nachherige καὶ ἡμεῖς wieder aufnehmen lässt (Castal. u. A., Win., Matthies, B.-Crus., de W., Holst., Reithm., Zimm.), noch so, dass man εἰδότες noch zu dem 2 15 zu ergänzenden ἐσμέν gehörig und mit καὶ ἡμεῖς eine neue Periode beginnend denkt, also vor εἰδότες nur ein Komma und nach Χριστοῦ ein Punkt setzt (Meyer u. Wieseler.

---

\*) Treffend Calvin: „Quia autem promissio haereditariam benedictionem faciebat, ideo naturale vocatur hoc bonum“.

\*\*) Nach εἰδότες ist δέ zu lesen (NB CD\* FGL); die Auslassung desselben (AD<sup>8</sup> KP Ueberss.; Elz.) ist veranlasst durch Verbindung von εἰδότες mit ἡμεῖς 2 15 und befördert durch den Anfang einer Lektion bei εἰδότες.

im Anschluss an Lachmann's \*) Interpunktion); vielmehr ist anzunehmen, dass 2<sup>16</sup> eine neue Periode beginnt und *εἰδότες* etc. einen participialen begründenden Vordersatz zu καὶ ἡμεῖς etc. bildet. So wird zwischen dem das gesetzliche Leben scheinbar fordernden Zugeständniss und der dasselbe aufhebenden Antithese 2<sup>16</sup> der Gegensatz schärfer markirt, als bei der ersten Construction. Die zweite zerreist aber unnatürlich den Gedankenfortschritt und ist nur aus einem unbegründeten Bedenken gegen die beiden anderen Arten der Construction hervorgegangen. Meyer wendet gegen dieselben ein: „Beide Arten des Redebaues würden *εἰδότες Χριστοῦ* als das *ἐπιστεύσαμεν* Motivirende ergeben. Aber somit wäre diese Angabe, wie P. und Petr. (denn diese sind das Subject) zum Glauben gekommen, nicht geschichtlich zutreffend, da die Bekehrung Beider keineswegs mittelst logischen Processes auf dem discursiven Wege *εἰδότες ἐπιστεύσαμεν* vor sich gegangen war“. Allein, wenn doch nach dem folgenden Satz mit ἵνα P. u. Petr. in der Absicht an Christus gläubig geworden sind, um durch den Glauben an ihn und nicht durch Gesetzeswerke gerechtfertigt zu werden, so ist auch damit genau dasselbe vorausgesetzt, was der Participialsatz ausdrückt, dass Jene gewusst haben, sie könnten nur durch den Glauben und nicht durch Gesetzeswerke gerecht werden, und dass dies Wissen zu ihrem Gläubigwerden als Motiv mitgewirkt hat. Dies Wissen ist aber nicht als ein „discursives“ zu denken, sondern als ein aus dem Schuldgefühl und dem Eindruck der Person Jesu Christi zusammengesetztes unmittelbares Bewusstsein, das P. nur vom Standpunkte der christl. Erkenntniss aus bestimmter bezeichnet. — οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος) Das nachdrücklich vorangestellte δικαιοῦται wird verneint: nicht gerechtfertigt wird ein Mensch. Ueber den Begriff des δικαιοῦσθαι s. z. Röm 1<sup>17</sup>. Auch hier erscheint es klar als declarativ und mit der katholischen und aller Osiander'schen Begriffsverkehrung unverträglich. S. bes. Wieseler z. St. Aus Gesetzeswerken, welche der Bestimmungsgrund des göttlichen Gerechtspruchs wären; mittelst des Glaubens, welcher zur Gerechtigkeit von Gott angerechnet wird Röm 4<sup>5</sup>. 2<sup>af</sup>, — das sind die Gegensätze bei der Gleichheit des Begriffs des δικαιοῦσθαι. Vgl. z. Röm 3<sup>2<sup>af</sup></sup>. — ἐξ ἔργων νόμου) νόμου ist nicht subjectiv: Werke, welche das Gesetz durch seine Vorschriften herstellt (Windischm., Ust., Olsh., Neand., Lips.), aber wohl auch nicht objectiv: Werke, welche sich auf das

\*) in der kleinen Ausgabe; in der grossen ist die gewöhnliche Interpunktion befolgt.



Gesetz beziehen, d. i. durch welche die Vorschriften des Gesetzes erfüllt werden (Meyer mit Berufung auf das Gegentheil *ἀμαρτήματα νόμου* Sap 2<sup>12</sup> und den Gegensatz hier *πίστεως* I. *Χριστοῦ*), sondern besser possessiv: Werke, welche dem Gesetze angehören, d. h. dadurch gefordert werden. Es gehört gerade zum unterscheidenden Wesen der Werke und des Glaubens, dass jene durch ein Gesetz gefordert werden, dieser sich auf ein festes reales Object richtet vgl. 3<sup>2</sup>. 5. 10. Röm 3<sup>20</sup>. Eine Beschränkung des *νόμος* auf das Ceremonialgesetz (Theodoret, Pelag., Erasm., Schott) oder das Sittengesetz allein (Holst.) ist irrig, sie findet nie bei P. statt \*) (vgl. Grafe, die paul. Lehre v. d. Gesetz 1884 8ff.), und überhaupt nie im NT (s. z. Röm 3<sup>20</sup> u. Schmidt bibl. Theol. II<sup>336</sup>), und wäre besonders, wo von der Rechtfertigung die Rede ist, ganz ungehörig; denn die Unmöglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit bezieht sich auf das ganze in seinen Forderungen solidarische Gesetz, welches nach seinem Umfange und in der gottgewollten Weise Niemand erfüllen kann. Vgl. 3<sup>10</sup>. Weiss bibl. Theol. § 71, c. Anm. — *ἐὰν μὴ*) ist nicht Ausdruck einer Hinzufügung des Glaubens zur Gesetzesgerechtigkeit im Sinne einer vermittelnden judenchristl. Anschauung, von der dann das Folgende zur Erkenntniss des Glaubens als der ausschliesslichen Bedingung der Rechtfertigung fortführe (Weiss bibl. Theol. § 82, c. A. 7, ähnlich: Lipsius ZwTh 1861 72. 75, Lüdemann Paul. Anthropol. 190, früher auch Holst. I., Pfleid. I. 299). Denn der Absichtssatz verlegt die Rechtfertigung aus dem Glauben allein in die Absicht, also das eigene Bewusstsein eben derselben auf die sich das *εἰδότες* bezieht. Das *ἐὰν μὴ* ist daher hier, wie sonst öfters, aus einem Uebergange in eine andere Vorstellungsweise zu erklären (nicht gerechtfertigt wird ein Mensch aus Werken des Gesetzes, nicht gerechtfertigt wird er, ausser durch u. s. w. Vgl. Hymn. Cer. 77f.: *οὐδέ τις ἄλλος αἴτιος ἀθανάτων, εἰ μὴ νεφεληγερέτα Ζεὺς*. Vgl. z. Mt 12<sup>4</sup>. Röm 14<sup>14</sup>. S. auch zu I. 7.) und führt einen aufhebenden Gegensatz ein (so jetzt auch Holst. II. 159 u. Pfleid. II. 241), sondern allein durch den Glauben. Wir haben also hier weder die Rechtfertigung durch die Werke, welche mittelst des Glaubens gethan werden (Katholiken), noch Christi Gesetzeserfüllung, welche durch den Glauben ergriffen werde (Jatho). — *Ἰησοῦ Χριστοῦ*)

\*) wenngleich, je nach dem Contexte bald mehr die rituale, bald mehr die ethische Seite des *νόμος* überwiegt, und zwar im Ganzen ersteres gewöhnlich im Galaterbr., letzteres meistens im Römerbr. Vgl. Sieffert, Bemerkk. z. paulin. Lehrbegr. JdTh 1869 268f.

Object: an Jesum Christum. Vgl. Mk 11<sup>22</sup>. S. z. Röm. 3<sup>22</sup> und Lipsius Rechtfertigungsl. 112. — ἐξ und διὰ bezeichnen den nämlichen Begriff (der Causalität) in zweierlei Form (des Ausgehens und des Vermitteltseins), wie P. überhaupt präpositionelle Abwechselung liebt (s. z. Röm 3<sup>30</sup>. II Kor 3<sup>11</sup>. Eph 1<sup>7</sup>), διὰ bezeichnet die subjective Vermittelung der Rechtfertigung durch den Glauben als nothwendige Vorbedingung, aber gar nicht an sich das sofortige Eintreten des Menschen, sobald er glaubt, in den Stand der Rechtfertigung (Hofm.) oder die Wirkung des Glaubens durch Gott (Zimm.), und es hat auch nicht grössere Bestimmtheit als ἐκ. (Holst.). — καὶ ἡμεῖς beginnt den Nachsatz (s. oben) und steht in Beziehung zu dem ἡμεῖς 2<sup>15</sup>, bedeutet daher: auch wir als geborene Juden, ebenso wie die gläubig gewordenen Heiden. — Die Stellung Χριστὸν Ἰησοῦν lässt mehr als die gewöhnliche das Messiaswesen der geschichtlichen Person, welche das Object des Glaubens ist (vgl. 2<sup>4. 3, 26</sup>), verklingen. — ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ vgl. Röm 3<sup>20</sup>. Mit diesem begründenden Satze (da ja u. s. w.) wird der schon vorher ausgesprochene Gedanke οὐ δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου wiederholt, aber so, dass nun seine ausnahmslos allgemeine, also auch auf geborene Juden zutreffende Geltung mit Beziehung auf das die gläubigen Juden und Heiden gleichstellende καὶ ἡμεῖς hervorgehoben und zugleich seine Begründung angedeutet wird. In πᾶσα σὰρξ ist nämlich der Begriff „alle Menschen“ (vgl. vorher ἄνθρωπος mit dem begleitenden Begriffe der sittlichen Schwäche und Sündlichkeit, in welcher eben sowohl das Bedürfniss der Rechtfertigung wie deren Unmöglichkeit aus den Werken dem rechtfertigenden Gotte gegenüber beruht. (Vgl. z. Act 2<sup>17</sup>). Dieser Satz giebt also keine „müssige Wiederholung“ des Vor. (Zimm.). Daher ist hier kein Schriftbeleg anzunehmen aus Ps 142 (143) 2. (Wies., Zimm. u. A.) wogegen die Verschiedenheit der Stellen und der Mangel einer Anführungsformel spricht, sondern nur ein unwillkürlicher Anklang unter näherer Begriffsbestimmung. Die Negation ist auch hier nicht vom Verbum zu trennen; denn nicht πᾶσα σὰρξ, sondern δικαιωθήσεται wird verneint in Bezug auf πᾶσα σὰρξ. Treffend Fritzsche Diss. II. in II Kor 26: „non probabitur per praestitum legi obsequium quicquid est carnis“. Das Futur. endlich bezeichnet, was nie eintreten wird. Die von Hofm. u. Aelteren gefundene Beziehung auf das Gericht (Röm 5<sup>19</sup>) liegt hier fern. Vgl. 2<sup>21</sup>. Anders 5<sup>5</sup>. II Tim 4<sup>8</sup>.

2<sup>17</sup>. Unrichtig findet Zimm. in 2<sup>17. 18</sup> einen dritten Grund gegen das Verhalten des Petr. u. der übrigen Judenchristen.

Vielmehr, nachdem P. in 2<sup>16</sup> es als seine und des Petr., sowie aller gleichgesinnten Judenchristen wohlbegründete Ueberzeugung bezeichnet hat, dass nicht das Gesetz, sondern nur der Glaube an Christus Mittel der Rechtfertigung ist, will er in der ganzen folgenden Auseinandersetzung vorzüglich aus jenem Satze das weitere folgern, was Petr. weniger sicher und klar erkannt hat, dass auch die sittliche Norm für das christl. Leben nicht durch das Gesetz gebildet wird, sondern sich aus dem Glauben an Christus ergibt. In 2<sup>17</sup> bahnt sich hierzu P. nur den Weg durch Zurückweisung einer falschen Folgerung, ohne dass man anzunehmen hätte, P. habe diese falsche Folgerung wirklich bei Petr. oder anderen Judenchristen vorausgesetzt. — εἰ δέ) das δέ ist das die Widerlegung des Petr. dialektisch weiterführende; der mit εἰ anhebende Vordersatz aber kann nicht schon in εὐρέθηνμεν x. α. αμ. seinen Nachsatz haben (Hofm.)\*) sondern läuft bis ἀμαρτωλοί, worauf dann der fragende Nachsatz folgt. Mithin: Wenn wir aber, während wir trachteten gerechtfertiget zu werden in Christo, erfunden wurden auch unsern Theils als Sünder — ζητοῦντες) mit Nachdruck vorangestellt, in Beziehung auf den vorhergegangenen Absichtssatz ἵνα δικαιωθῶμεν etc., so dass dieses ζητεῖν δικαιωθ. von dem πιστεῖν εἰς Χ. der Sache nach nicht verschieden ist, sondern selbiges seiner Tendenz nach bezeichnet. — δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ) nichts anderes als was vorher ἐκ πίστεως Χριστοῦ war, aber ausgedrückt nach der Vorstellung, dass in Christo, dessen Person und Werk der Gegenstand des Glaubens ist, die Rechtfertigung ursächlich begründet sei, II Kor 5<sup>21</sup>. Act 13<sup>39</sup>. Röm 3<sup>24</sup> u. a. Gegentheil ἐν νόμῳ Gal 3<sup>11</sup> und die ἰδία δικαιούνη Röm 10<sup>8</sup>. — εὐρέθηνμεν) wenn wir befunden worden sind, wenn es sich thatsächlich herausgestellt hat, dass u. s. w., Röm 7<sup>10</sup>. I Kor 4<sup>2</sup>. 15<sup>15</sup>. II Kor 11<sup>12</sup>. Zu beachten ist, dass, da im Nachsatze ἀρα Χριστός etc. ohne Willkür nur das einfache ἐστίν, nicht etwa ἂν ᾦν (3<sup>21</sup>) zuzudenken ist, der Aor. die Erklärung fordert: inventi sumus (Vulg., Beza, Calvin u. V.), also eben so wenig reperimur (Erasm., Castal.) wie inventi essemus (de Wette, Metz u. A.),

---

\*) Hofm. erklärt, als ob P. etwa geschrieben hätte: εἰ δὲ ἐζητοῦμεν (wenn wir, als wir gläubig wurden, trachteten u. s. w.) δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὐρέθηνμεν etc. (so stellen wir uns damit zugleich als Sünder heraus). Das εὐρέθηνμεν soll nach Hofm. auf beide Glieder gehen, wozu der Context weder Grund noch Recht giebt, — eine gewaltsame Künstelei.

oder erfunden werden sollten (Luther) erfunden würden (Schott). Uebrigens bemerke, dass in ἐνθέθ., dem ζητοῦντες etc. gegenüber, der Nebengriff des Unerwarteten (vgl. z. Mt 120) sich fühlbar macht. — καὶ αὐτοὶ et ipsi, auch unserseits. Meyer (mit den M., auch Rück., de W., Holst., Hilg., Wetz., Metz): wie die Heiden, es setze den Petr. u. P. mit in die 2<sup>15</sup> bewegte Classe der ἁμαρτωλοί; aber wohl dem unmittelbaren Zusammenhang entsprechender: ebenso wie alle μὴ ζητοῦντες δικ. ἐν Χριστῷ (vgl. Möller, ähnlich Zimm.: wie Heiden u. Juden). — ἄρα X. ἁμαρτ. διὰκ.) ist jedenfalls nicht, wie die griech. Väter Luther, Calov, Koppe, Usteri, Lachm. mit der Schreibart ἄρα annehmen, positiver Satz, sondern Frage (Vulg.: numquid), da dem μὴ γένοιτο immer eine Frage bei Paulus vorangeht (Röm 34. 62. Gal 321 al.). Doch kann damit sowohl die Schreibung ἄρα (Lachm.) als ἄρα (Tisch., WH.) bestehen, aber mit Unrecht zieht Meyer ἄρα vor (das Olsh., Schott fälschlich für ἄρ' οὐ nehmen) als lebendiger und stärker (nach Klotz ad Devar. 180. Baeuml. Partik. 88f.). Vielmehr, da das Fragewort ἄρα nur Lk 18a. Act 830, bei P. aber niemals vorkommt, dagegen das lediglich folgernde ἄρα bei P. sich häufig findet, einmal auch in einem Fragesatz (IIKor 117) und oft sonst durch das gleichbedeutende οὐ Fragen, die mit μὴ γένοιτο beantwortet werden, als Folgerungen aus dem Vorhergeh. eingeführt werden (Röm 331. 713. IKor 615. Gal 321. vgl. Röm 62.15. 177. 914. 111.11) so ist hier ἄρα zu lesen (vgl. Zimm. 143) und zu übersetzen: ist dann also (darum) etwa Christus ein Diener der Sünde? — Χριστός) „in quo tamen querimus justificari“, Beng. — ἁμαρτ. διὰκ.) ἁμαρτ. mit Nachdruck, dem δικαιωθῆναι gegenüber, voran: einer, durch den Sünde Dienstleistung empfängt, befördert wird\*). Das Gegentheil διάκονοι δικαιοσύνης, IIKor 1115. (Vgl. Kol 123. Eph 37. IKor 35). — Was den Sinn des ganzen Verses betrifft, so kommt es für die Auffassung desselben besonders darauf an, ob der Bedingungssatz vom Standpunkt des P. aus Richtiges oder Unrichtiges aussagt. Die gewöhnliche Erklärung geht von der letzteren Annahme aus, die sich in verschiedenen Modifikationen durchgeführt findet bei Chrys., Theodoret, Oecum., Theophyl., Erasm., Luther, Castal., Calvin, Calov, Estius, Wolf, Wetst.

\*) Luther's Glosse: „Wer durch Werk will fromm werden, der thut eben als machte uns Christus durch seinen Dienst, Amt, Predigen und Leiden allererst zu Sündern, die durchs Gesetz müssten fromm werden, das ist Christus verleugnet, gekreuziget, verlästert und die Sünde wiedergebaut, die zuvor durch's Glaubens Predigt abgethan war“.

u. A. auch Seml., Koppe, Borger, Flatt, Winer, Usteri, Matthies, Schott, B. Crus., de Wette, Hilgenf., Ewald, Matthies, Meyer, Pfeiderer, Wetzel. Es macht dabei für den Sinn keinen Unterschied, ob man *εἰ* — *εἰρέθημεν* fasst: wenn wir erfunden wären (de Wette u. d. M.), so dass geradezu Unwirkliches ausgesagt wäre, oder (sprachlich richtig): wenn wir erfunden wurden, als Ausdruck einer Thatsache, die aber nicht vom Standpunkt des P., sondern von dem des Judaismus aus bezeichnet sein soll (Meyer, Pfeiderer). In Bezug auf den Sinn sind die Modifikationen der gewöhnlichen Erklärung besonders darin verschieden, dass theils das Streben nach Rechtfertigung in Christus selbst, theils der sittliche Zustand des Gerechtfertigten als sündhaft in judaist. Sinne gedacht wird. Die erstere Auffassung führt zu dem Sinne: wenn wir damit, dass wir das Gesetz aufgegeben, gesündigt hätten: so wäre wohl Christus (der uns gleichsam dazu veranlasste) Beförderer der Sünde (so de Wette mit Theodoret, Theophyl., Oecum., Koppe, Winer Flatt, Borger, Schott, Phil. u. A.). Die zweite Auffassung setzt Meyer so auseinander: „Der Vordersatz setzt das, was der Fall sein müsse, wenn des Petr. Judaisirendes Benehmen im Rechte gewesen sei; herausgestellt habe sich nämlich dann, dass der Glaube zur Rechtfertigung nicht führe oder nicht ausreiche, sondern Jüdische Gesetzesbeobachtung damit zu verbinden erforderlich sei. Macht nämlich der Glaube das *Ἰουδαῖζειν* nicht entbehrlich, wie man aus dem von Petr. eingeschlagenen Verhalten zu entnehmen hätte, so hat sich jenes Trachten nach Rechtfertigung in Christo als so erfolglos ausgewiesen, dass der Glaubende mit den Heiden auf gleicher Linie steht, da er aufgehört hat, Jude zu sein, und doch in Christo die Gerechtigkeit nicht erlangt hat, also auch Er nun nicht anders, als wie ein Heide *ἁματωλός* ist. Wenn aber dies der Fall ist, fragt nun der Nachsatz — so ist also Christus der Sünde (nicht der Gerechtigkeit) Diener? indem ja unser die Gerechtigkeit bei ihm suchender Glaube an ihn das tragische Ergebniss hat, dass wir wie Heiden im Sünderstande befunden worden sind.“ (Aehnlich erklären, mit einzelnen Modifikationen, den Bedingungssatz als einen vom judaist. Standpunkt aus gesagten, für den des P. unrichtigen, Gedanken Erasm., Luther, Calov, Wolf, Usteri, Wetzel, Zimm., Hilg. 1884). Pfeiderer weicht von dieser Erklärung im Anschluss an Bengel darin ab, dass er die Worte *ἁματωλοί εἰρέθημεν* auf die Tischgemeinschaft der antiochen. Judenchristen mit den Heidenchristen bezieht. Gegen alle diese Variationen der gewöhnlichen Erklärung, bei denen immer der Inhalt des Bedingungssatzes nur vom judaist.

Standpunkt, nicht von dem des P. Richtiges enthält, entscheidet, von allen anderen Gegengründen abgesehen, das *μὴ γένοιτο* das sei ferne! Dieses kann nämlich nicht, wie man bei allen jenen Erklärungen immer annehmen muss, allein den Nachsatz, sondern muss die ganze aus Vorder- und Nachsatz zusammengesetzte Frage beantworten. Denn es war nicht gefragt, ob Christus überhaupt ein Sündendiener ist, sondern ob er dies in den im Vordersatz angegebenen Falle ist. Hierauf kann aber, wenn die nach Rechtfertigung in Christo Trachtenden im judaist. Sinne als Sünder gedacht waren, nur eine bejahende und nicht eine verneinende Antwort gegeben werden. Hiernach ist die Annahme nothwendig, dass P. im Bedingungsatze eine richtige oder thatsächlich mögliche Voraussetzung ausspricht, und im fragenden Nachsatze hieraus eine sachlich falsche Consequenz zieht, um dann sofort das Recht dieser Folgerung entschieden zu verneinen, wie denn diese Auffassung dem sonstigen Gebrauche von *μὴ γένοιτο* entspricht, nicht nur an der einzigen anderen Stelle, wo der dadurch abgewiesene Gedanke aus einem durch *εἰ* eingeführten Falle gefolgert wird Röm 34.6, sondern auch an sämtlichen übrigen Stellen (I Kor 6<sup>15</sup> nicht ausgenommen); die ausgesprochene Prämisse ist da nie eine sachlich unmögliche, aus der mit formeller Correctheit geschlossen wäre (gegen Zimm. 172. A. 61), sondern immer eine richtige, aus der durch einen Fehlschluss, gewöhnlich mit Anwendung falscher verschwiegener Hilfsprämissen, die Folgerung gezogen wird (vgl. Holsten zu 321). Damit würden nun wohl die Erklärungsarten von Beza, Rückert, Wieseler, Reithmayr in Uebereinstimmung zu bringen sein, die aber aus anderen Gründen nicht haltbar sind. Rück. giebt den Sinn der ganzen Stelle so an: „Wenn wir, obwohl wir durch Christum Gnade bei Gott suchen, dennoch zu sündigen fortfahren u. s. w., meint ihr, dass Christus dann an uns Gefallen, grösseres Gefallen als an den Heiden finden, und so uns in unserer Sünde stärken und fördern werde?“ Dagegen ist, dass P. nicht *ἐντιστόμεθα* geschrieben hat, und dass man dann, wie Rück., zu der willkürlichen Annahme genöthigt wird, 2<sup>18</sup> solle nicht das *μὴ γένοιτο* begründen, sondern mit Uebergehung des *μὴ γένοιτο* und des Nachsatzes auf den Vordersatz zurückführen und diesen beweisen. Nach Wieseler, dessen Erklärung sich an die von Beza anschliesst, und im Wesentlichen von Reithm. befolgt wird, soll hier die Nothwendigkeit der Verbindung der Heiligung mit der Rechtfertigung ausgesprochen sein; der Sinn der Stelle sei: wenn der in Christo Gerechtfertigte geündigt habe, so sei Christus nicht daran Schuld; denn (2<sup>18</sup>)

an der Uebertretung sei jener selbst Schuld, weil er die Sündenherrschaft, die er zerstört habe, wieder baue. Diese Fassung passt gänzlich nicht, wenn 2<sup>15ff.</sup> noch an Petr. gerichtet ist. Gegen sie spricht aber auch, dass man dann *ἐνδικαιώμεθα* statt *ἐνδικαίωμεν* oder *δικαιωθέντες* statt *ζητούντες δικ.* erwarten müsste; dass der Rückfall des Gerechtfertigten in Sünde den Schluss, dass Christus daran Schuld sei, gar nicht voraussetzen liess; dass der Ausdruck *ἁμαρτίας διὰ* etc. etwas weit Positiveres besagen muss; endlich dass 2<sup>18</sup> im Sinne Wieseler's genommen, mit seinen gewählten Ausdrücken, doch nur einen höchst sinnarmen Gedanken enthalten würde, bei welchem überdies die Zerstörung der Sündenherrschaft, die doch Christus oder die rechtfertigende Gottesgnade vollzogen hat (Röm 8<sup>3</sup>), dem Menschen (*κατέλυσα*) zugeschrieben würde. Die richtige Erklärung der Stelle hat Holsten I. eingeleitet, an den sich mit unwesentlichen Abweichungen Lipsius angeschlossen hat; mit letzterem stimmt in der Auffassung des Vordersatzes auch R. Schmidt überein. Doch hat man nicht mit Lipsius u. R. Schmidt zu übersetzen: dadurch, dass wir suchten gerechtfertigt zu werden in Chr., sondern mit Holsten I.: indem, oder noch besser: während wir suchten (so auch Holsten II.), da sich so aus dem Nebeneinander von *ζητεῖν δικ. ἐν Χρ.* und *ἐνδικαίωται ἅμ.* das scheinbare Recht der Folgerung *ἄρα Χρ.* etc. ergibt. Ganz unrichtig aber verlegt Holst. II. sowohl das *ζητεῖν δικ.* als das *ἐνδικαίωται ἅμ.* in den Bereich des christlichen Lebens und bezieht es auf die Judenchristen in Antiochien, die, während sie mit P. in Chr. Gerechtigkeit erstrebten, durch Jakobus erfuhren, dass sie in ihrem Thatleben Sündige seien wie die Heiden. Das Suchen in Chr. gerechtfertigt zu werden kann nur mit dem Gläubigwerden an Chr. 2<sup>16</sup> zusammenfallen (vgl. Hilg. 1884), und damit zugleich muss auch das (wie das Part. Praes. *ζητ.* zeigt) gleichzeitige *ἐνδικαίωται ἅμ.* in die Zeit der Bekehrung zum Christenth. verlegt werden. Dass in dieser Zeit auch die, welche in Chr. gerechtfertigt zu werden suchten, dabei doch thatsächlich als Sünder befunden worden sind, ist eine auch vom paulin. Standpunkt unbestreitbare Wirklichkeit, wenn doch nach 2<sup>16</sup> alles Fleisch nicht aus Gesetzeswerken gerechtfertigt werden kann. Den Nachsatz erklärt R. Schmidt (696) so: folgt daraus, dass die im Glauben an Christum beschlossene Lossagung von dem Gesetze und seiner Gerechtigkeit, Sünde, und somit Christus ein Sündendiener ist? Aber diese Auffassung ist unmöglich, da dann *ἁμαρτία* in gar keiner Beziehung zu dem *ἁμαρτωλοῖ* im Vordersatze stehen würde, während eine solche doch nothwendig angenommen werden

gegen welche Petr. verstie, in grosser Gefahr waren), dass sie bis zu ihrem tragischen Schlusse ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν 2<sup>21</sup> als Eins, als jener wider Petr. zu Antiochien gerichtete Erguss zu betrachten ist, wobei nur nicht behauptet werden kann, dass P. gerade wörtlich so gesprochen habe, wie er hier nach so langer Zeit aus lebendiger Erinnerung des ihm unvergesslichen Auftritts anführt. — In 2<sup>15. 16</sup> folgt nun nicht „ein zweiter Nachweis, der dem Petr. ebenfalls einen Selbstwiderspruch zeigt, indem er ihm die Unvereinbarkeit seines jetzigen Thuns mit seiner Annahme des Christenglaubens aufdeckt“ (Zimm. 133), sondern als Grundlage für die folgende Darlegung zunächst eine Erinnerung an das dem P. u. Petr. gemeinsame Bewusstsein, trotz der Vorzüge, die sie als geborene Juden vor den Heiden haben, doch allein aus dem Glauben an Christus Gerechtigkeit gesucht zu haben. ἡμεῖς φῶσκει Ἰουδαῖοι, καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτ.) P. beginnt mit einem Zugeständniss: Wir sind von Geburt Juden (dabei fühlt P. den ganzen Vorzug, zum altheiligen Gottesvolk zu gehören Röm 3<sup>1f.</sup> 9<sup>iff.</sup>), und nicht von Heiden her (durch heidnische Herkunft) Sünder. Die Heiden als solche sind, weil sie ἄνομοι und ἄθεοι sind (Röm 2<sup>12</sup>. II Kor 9<sup>21</sup>. Eph 2<sup>12</sup>), dem Israelitischen Bewusstsein ἁμαρτωλοὶ und ἄδικοι (ISam 15<sup>18</sup>. Tob 13<sup>6</sup>. Sap 10<sup>20</sup> vgl. Lk 18<sup>32</sup>. 24<sup>7</sup>. I Kor 6<sup>1</sup>) und von diesem, dem theokratischen Gesichtspunkte aus, sagt P. ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, geborene Heiden, und als solche Sünder, wie alle Heiden sind. Nicht als ob er die Ἰουδαίους als Nichtsünder gedacht hätte; sie bedurften ja nach dem Folgenden so gut wie die Heiden der Rechtfertigung, u. s. Röm 2, 3<sup>2f.</sup> 5<sup>12</sup>. Eph 2<sup>2f.</sup> Wohl aber, meint P., haben die Juden, als die Inhaber der Offenbarung und des Gesetzes, der alttheokratischen νόμοις und der Verheissungen (Röm 9<sup>4</sup>), dem heiligen Anbruch und Wurzelstamme der Theokratie angehörend (Röm 11<sup>16</sup>), eine religiöse Weihe des Lebens zu eigen, in welcher sie zwar nicht die wahre Gerechtigkeit besitzen, aber doch weit über die Heiden in deren naturwilder Sündhaftigkeit (Eph 2<sup>12</sup>. Tit 3<sup>5</sup>) sich erheben: Gut Luther: „Nos natura Judaei in legali justitia excedimus quidem gentes, qui peccatores sunt, si nobis conferantur, ut qui nec legem nec opera ejus habent; verum non in hoc justi sumus coram Deo, externa est illa justitia nostra“. Hätte man nicht ἁμαρτωλοὶ ungehörig nach rein ethischem Begriffe gefasst (Gegentheil der Sündlosigkeit), so würde man die Rede nicht so zerrissen haben, wie Elsner, Fr. Schmidt u. M.: „nos natura Judaei, licet non ex gentibus, peccatores“, vgl. Paulus. Aehnlich auch wieder Hofm.: der Ap. schliesse nur diejenige



Sündhaftigkeit von sich aus, wie sie mit heidnischer Herkunft, ausserhalb der natürlichen Zugehörigkeit zum Jüdischen Volksthum gegeben sei; vgl. dessen Schriftbew. I. 564. 610 („unsere Sündhaftigkeit hat nicht die Gestalt des heidnischen Wesens“). P. will ja nicht die verschiedene Art von Sündhaftigkeit der geborenen Juden und Heiden aussagen, sondern an den theokratischen Vorzug der Juden vor den heidenentstammten Sündern erinnern, trotz welches Vorzugs aber u. s. w. 2<sup>16</sup>. Der Gegensatz liegt in dem Gedanken einer theokratischen sanctitas, welche dem geborenen Juden eigene \*), und anderseits einer profanen vitiositas, womit die heidnische Herkunft behaftete. Unrichtig ist es daher auch, den Gegensatz des sündigen und nicht sündigen Thatlebens zu betonen (Holst. vgl. dagegen Zimm. u. Hilg. II. 327. — ἡμεῖς) hat Nachdruck: Wir an unserm Theile, nach Meyer nur: ich und du, aber doch wohl auch mit Einschluss Aller, von denen das Gleiche galt. Nicht μέν ist zu ergänzen (Rück., (Schott)), sondern das Zugeständniss 2<sup>15</sup> steht für sich, und 2<sup>16</sup> tritt die Gegenüberstellung unvorbereitet hinzu. Vgl. Fritzsche ad Rom II. 423. Bremi ad Isocr. Paneg. 106: „quando altera pars per δέ sit evehenda“. So fällt der Gegensatz lebhafter ein, daher das Fehlen des μέν keinen Grund abgeben kann, den Sinn eines Zugeständnisses mit Hofm. in Abrede zu nehmen. Vgl. auch Kühner ad Xen. Mem. 1, 3<sup>15</sup>. Die Copula ἐσμέν ist zu ergänzen (gegen Meyer, s. zu 2<sup>16</sup>), ihr Fehlen ist bei P. keineswegs singular (Zimm.) vgl. II Kor 107. Phl 5<sup>15</sup>. — Ueber den Unterschied von Ἰουδαῖοι (theokratischer Volksverband) und Ἑβραῖοι (Nationalität) s. Wieseler üb. d. Hebräerbrief 1861, II. 28.

2<sup>16</sup> \*\*) ist nicht mit dem Vorangeh. grammatisch zu verbinden weder so, dass man mit ἡμεῖς 2<sup>15</sup> den Satz beginnen und dieses ἡμεῖς durch das nachherige καὶ ἡμεῖς wieder aufnehmen lässt (Castal. u. A., Win., Matthies, B.-Crus., de W., Holst., Reithm., Zimm.), noch so, dass man εἰδότες noch zu dem 2<sup>15</sup> zu ergänzenden ἐσμέν gehörig und mit καὶ ἡμεῖς eine neue Periode beginnend denkt, also vor εἰδότες nur ein Komma und nach Χριστοῦ ein Punkt setzt (Meyer u. Wiesel.

---

\*) Treffend Calvin: „Quia autem promissio haereditariam benedictionem faciebat, ideo naturale vocatur hoc bonum“.

\*\*) Nach εἰδότες ist δέ zu lesen (NBCD\*FGL); die Auslassung desselben (ADeKP Ueberss.; Elz.) ist veranlasst durch Verbindung von εἰδότες mit ἡμεῖς 2<sup>15</sup> und befördert durch den Anfang einer Lektion bei εἰδότες.

im Anschluss an Lachmann's\*) Interpunktion); vielmehr ist anzunehmen, dass 2<sup>16</sup> eine neue Periode beginnt und *εἰδότες* etc. einen participialen begründenden Vordersatz zu *καὶ ἡμεῖς* etc. bildet. So wird zwischen dem das gesetzliche Leben scheinbar fordernden Zugeständniss und der dasselbe aufhebenden Antithese 2<sup>16</sup> der Gegensatz schärfer markirt, als bei der ersten Construction. Die zweite zerreist aber unnatürlich den Gedankenfortschritt und ist nur aus einem unbegründeten Bedenken gegen die beiden anderen Arten der Construction hervorgegangen. Meyer wendet gegen dieselben ein: „Beide Arten des Redebaues würden *εἰδότες Χριστοῦ* als das *ἐπιστεύσαμεν* Motivirende ergeben. Aber somit wäre diese Angabe, wie P. und Petr. (denn diese sind das Subject) zum Glauben gekommen, nicht geschichtlich zutreffend, da die Bekehrung Beider keineswegs mittelst logischen Processes auf dem discursiven Wege *εἰδότες ἐπιστεύσαμεν* vor sich gegangen war“. Allein, wenn doch nach dem folgenden Satz mit *ἵνα* P. u. Petr. in der Absicht an Christus gläubig geworden sind, um durch den Glauben an ihn und nicht durch Gesetzeswerke gerechtfertigt zu werden, so ist auch damit genau dasselbe vorausgesetzt, was der Participialsatz ausdrückt, dass Jene gewusst haben, sie könnten nur durch den Glauben und nicht durch Gesetzeswerke gerecht werden, und dass dies Wissen zu ihrem Gläubigwerden als Motiv mitgewirkt hat. Dies Wissen ist aber nicht als ein „discursives“ zu denken, sondern als ein aus dem Schuldgefühl und dem Eindruck der Person Jesu Christi zusammengesetztes unmittelbares Bewusstsein, das P. nur vom Standpunkte der christl. Erkenntniss aus bestimmter bezeichnet. — *οὐ δικαιούται ἄνθρωπος*) Das nachdrücklich vorangestellte *δικαιούται* wird verneint: nicht gerechtfertigt wird ein Mensch. Ueber den Begriff des *δικαιόσθαι* s. z. Röm 1<sup>7</sup>. Auch hier erscheint es klar als declarativ und mit der katholischen und aller Osiander'schen Begriffsverkehrung unverträglich. S. bes. Wieseler z. St. Aus Gesetzeswerken, welche der Bestimmungsgrund des göttlichen Gerechtspruchs wären; mittelst des Glaubens, welcher zur Gerechtigkeit von Gott angerechnet wird Röm 4<sup>5</sup> 24f., — das sind die Gegensätze bei der Gleichheit des Begriffs des *δικαιόσθαι*. Vgl. z. Röm 3<sup>2</sup> f. — *ἐξ ἔργων νόμου*) νόμον ist nicht subjectiv: Werke, welche das Gesetz durch seine Vorschriften herstellt (Windischm., Ust., Olsh., Neand., Lips.), aber wohl auch nicht objectiv: Werke, welche sich auf das

\*) in der kleinen Ausgabe; in der grossen ist die gewöhnliche Interpunktion befolgt.

Gesetz beziehen, d. i. durch welche die Vorschriften des Gesetzes erfüllt werden (Meyer mit Berufung auf das Gegentheil ἀμαρτήματα νόμου Sap 2<sup>12</sup> und den Gegensatz hier πίστεως I. Χριστοῖ), sondern besser possessiv: Werke, welche dem Gesetze angehören, d. h. dadurch gefordert werden. Es gehört gerade zum unterscheidenden Wesen der Werke und des Glaubens, dass jene durch ein Gesetz gefordert werden, dieser sich auf ein festes reales Object richtet vgl. 3<sup>2</sup>. 5. 10. Röm 3<sup>20</sup>. Eine Beschränkung des νόμος auf das Ceremonialgesetz (Theodoret, Pelag., Erasm., Schott) oder das Sittengesetz allein (Holst.) ist irrig, sie findet nie bei P. statt \*) (vgl. Grafe, die paul. Lehre v. d. Gesetz 1884 sf.), und überhaupt nie im NT (s. z. Röm 3<sup>20</sup> u. Schmidt bibl. Theol. II<sup>336</sup>), und wäre besonders, wo von der Rechtfertigung die Rede ist, ganz ungehörig; denn die Unmöglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit bezieht sich auf das ganze in seinen Forderungen solidarische Gesetz, welches nach seinem Umfange und in der gottgewollten Weise Niemand erfüllen kann. Vgl. 3<sup>10</sup>. Weiss bibl. Theol. § 71, c. Anm. — ἐὰν μὴ) ist nicht Ausdruck einer Hinzufügung des Glaubens zur Gesetzesgerechtigkeit im Sinne einer vermittelnden judenchristl. Anschauung, von der dann das Folgende zur Erkenntniss des Glaubens als der ausschliesslichen Bedingung der Rechtfertigung fortführe (Weiss bibl. Theol. § 82, c. A. 7, ähnlich: Lipsius ZwTh 1861 72. 75, Lüdemann Paul. Anthropol. 190, früher auch Holst. I., Pfleid. I. 289). Denn der Absichtssatz verlegt die Rechtfertigung aus dem Glauben allein in die Absicht, also das eigene Bewusstsein eben derselben auf die sich das εἰδότες bezieht. Das ἐὰν μὴ ist daher hier, wie sonst öfters, aus einem Uebergange in eine andere Vorstellungsweise zu erklären (nicht gerechtfertigt wird ein Mensch aus Werken des Gesetzes, nicht gerechtfertigt wird er, ausser durch u. s. w. Vgl. Hymn. Cer. 77f.: οὐδέ τις ἄλλος αἴτιος ἀθανάτων, εἰ μὴ νεφεληγερέτα Ζεὺς. Vgl. z. Mt 12<sup>4</sup>. Röm 14<sup>14</sup>. S. auch zu I. 7.) und führt einen aufhebenden Gegensatz ein (so jetzt auch Holst. II. 159 u. Pfleid. II. 241), sondern allein durch den Glauben. Wir haben also hier weder die Rechtfertigung durch die Werke, welche mittelst des Glaubens gethan werden (Katholiken), noch Christi Gesetzeserfüllung, welche durch den Glauben ergriffen werde (Jatho). — Ἰησοῦ Χριστοῦ)

\*) wenngleich, je nach dem Contexte bald mehr die rituale, bald mehr die ethische Seite des νόμος überwiegt, und zwar im Ganzen ersteres gewöhnlich im Galaterbr., letzteres meistens im Römerbr. Vgl. Sieffert, Bemerkk. z. paulin. Lehrbegr. JdTh 1869 338f.

Object: an Jesum Christum. Vgl. Mk 11<sup>22</sup>. S. z. Röm. 3<sup>22</sup> und Lipsius Rechtfertigungsl. 112. — ἐξ und διὰ bezeichnen den nämlichen Begriff (der Causalität) in zweierlei Form (des Ausgehens und des Vermitteltheins), wie P. überhaupt präpositionelle Abwechslung liebt (s. z. Röm 3<sup>30</sup>. II Kor 3<sup>11</sup>. Eph 1<sup>7</sup>), διὰ bezeichnet die subjective Vermittelung der Rechtfertigung durch den Glauben als nothwendige Vorbedingung, aber gar nicht an sich das sofortige Eintreten des Menschen, sobald er glaubt, in den Stand der Rechtfertigung (Hofm.) oder die Wirkung des Glaubens durch Gott (Zimm.), und es hat auch nicht grössere Bestimmtheit als ἐκ. (Holst.). — καὶ ἡμεῖς) beginnt den Nachsatz (s. oben) und steht in Beziehung zu dem ἡμεῖς 2<sup>15</sup>, bedeutet daher: auch wir als geborene Juden, ebenso wie die gläubig gewordenen Heiden. — Die Stellung Χριστὸν Ἰησοῦν lässt mehr als die gewöhnliche das Messiaswesen der geschichtlichen Person, welche das Object des Glaubens ist (vgl. 24. 3, 26), verklingen. — ὅτι ἐξ ἔργων νόμον οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ) vgl. Röm 3<sup>20</sup>. Mit diesem begründenden Satze (da ja u. s. w.) wird der schon vorher ausgesprochene Gedanke οὐ δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμον wiederholt, aber so, dass nun seine ausnahmslos allgemeine, also auch auf geborene Juden zutreffende Geltung mit Beziehung auf das die gläubigen Juden und Heiden gleichstellende καὶ ἡμεῖς hervorgehoben und zugleich seine Begründung angedeutet wird. In πᾶσα σὰρξ ist nämlich der Begriff „alle Menschen“ (vgl. vorher ἄνθρωπος mit dem begleitenden Begriffen der sittlichen Schwäche und Sündlichkeit, in welcher eben sowohl das Bedürfniss der Rechtfertigung wie deren Unmöglichkeit aus den Werken dem rechtfertigenden Gotte gegenüber beruht. (Vgl. z. Act 2<sup>17</sup>). Dieser Satz giebt also keine „müssige Wiederholung“ des Vor. (Zimm.). Daher ist hier kein Schriftbeleg anzunehmen aus Ps 142 (143) 2. (Wies., Zimm. u. A.) wogegen die Verschiedenheit der Stellen und der Mangel einer Anführungsformel spricht, sondern nur ein unwillkürlicher Anklang unter näherer Begriffsbestimmung. Die Negation ist auch hier nicht vom Verbum zu trennen; denn nicht πᾶσα σὰρξ, sondern δικαιωθήσεται wird verneint in Bezug auf πᾶσα σὰρξ. Treffend Fritzsche Diss. II. in II Kor 26: „non probabitur per praestitum legi obsequium quicquid est carnis“. Das Futur. endlich bezeichnet, was nie eintreten wird. Die von Hofm. u. Aelteren gefundene Beziehung auf das Gericht (Röm 5<sup>19</sup>) liegt hier fern. Vgl. 2<sup>21</sup>. Anders 5<sup>5</sup>. II Tim 4<sup>8</sup>.

2<sup>17</sup>. Unrichtig findet Zimm. in 2<sup>17</sup>. 18 einen dritten Grund gegen das Verhalten des Petr. u. der übrigen Judenchristen.

Vielmehr, nachdem P. in 2<sup>16</sup> es als seine und des Petr., sowie aller gleichgesinnten Judenchristen wohlbegründete Ueberzeugung bezeichnet hat, dass nicht das Gesetz, sondern nur der Glaube an Christus Mittel der Rechtfertigung ist, will er in der ganzen folgenden Auseinandersetzung vorzüglich aus jenem Satze das weitere folgern, was Petr. weniger sicher und klar erkannt hat, dass auch die sittliche Norm für das christl. Leben nicht durch das Gesetz gebildet wird, sondern sich aus dem Glauben an Christus ergibt. In 2<sup>17</sup> bahnt sich hierzu P. nur den Weg durch Zurückweisung einer falschen Folgerung, ohne dass man anzunehmen hätte, P. habe diese falsche Folgerung wirklich bei Petr. oder anderen Judenchristen vorausgesetzt. — εἰ δέ) das δέ ist das die Widerlegung des Petr. dialektisch weiterführende; der mit εἰ anhebende Vordersatz aber kann nicht schon in εὐρέθμεν κ. α. ἄμ. seinen Nachsatz haben (Hofm.)\* sondern läuft bis ἁμαρτωλοί, worauf dann der fragende Nachsatz folgt. Mithin: Wenn wir aber, während wir trachteten gerechtfertigt zu werden in Christo, erfunden wurden auch unsern Theils als Sünder — ζητοῦντες) mit Nachdruck vorangestellt, in Beziehung auf den vorhergegangenen Absichtssatz ἵνα δικαιωθῶμεν etc., so dass dieses ζητεῖν δικαιωθ. von dem πιστεῖν εἰς Χ. der Sache nach nicht verschieden ist, sondern selbiges seiner Tendenz nach bezeichnet. — δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ) nichts anderes als was vorher ἐκ πίστεως Χριστοῦ war, aber ausgedrückt nach der Vorstellung, dass in Christo, dessen Person und Werk der Gegenstand des Glaubens ist, die Rechtfertigung ursächlich begründet sei, II Kor 5<sup>21</sup>. Act 13<sup>39</sup>. Röm 3<sup>24</sup> u. a. Gegentheil ἐν νόμῳ Gal 3<sup>11</sup> und die ἰδία δικαιοσύνη Röm 10<sup>8</sup>. — εὐρέθμεν) wenn wir befunden worden sind, wenn es sich thatsächlich herausgestellt hat, dass u. s. w., Röm 7<sup>10</sup>. I Kor 4<sup>2</sup>. 15<sup>15</sup>. II Kor 11<sup>12</sup>. Zu beachten ist, dass, da im Nachsatze ἄρα Χριστός etc. ohne Willkür nur das einfache ἐστίν, nicht etwa ἂν ἦν (3<sup>21</sup>) zuzudenken ist, der Aor. die Erklärung fordert: inventi sumus (Vulg., Beza, Calvin u. V.), also eben so wenig reperimur (Erasm., Castal.) wie inventi essemus (de Wette, Metz u. A.),

---

\*) Hofm. erklärt, als ob P. etwa geschrieben hätte: εἰ δὲ ἐζητοῦμεν (wenn wir, als wir gläubig wurden, trachteten u. s. w.) δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὐρέθμεν etc. (so stellen wir uns damit zugleich als Sünder heraus). Das εὐρέθμεν soll nach Hofm. auf beide Glieder gehen, wozu der Context weder Grund noch Recht giebt, — eine gewaltsame Künstelei.

oder erfunden werden sollten (Luther) erfunden würden (Schott). Uebrigens bemerke, dass in ἐνθέθ., dem ζῆτοῦντες etc. gegenüber, der Nebengriff des Unerwarteten (vgl. z. Mt 120) sich fühlbar macht. — καὶ αὐτοί) et ipsi, auch unsererseits. Meyer (mit den M., auch Rück., de W., Holst., Hilg., Wetz., Metz): wie die Heiden, es setze den Petr. u. P. mit in die 2<sup>15</sup> bewegte Classe der ἁμαρτωλοί; aber wohl dem unmittelbaren Zusammenhang entsprechender: ebenso wie alle μὴ ζῆτοῦντες δικ. ἐν Χριστῷ (vgl. Möller, ähnlich Zimm.: wie Heiden u. Juden). — ἄρα X. ἁμαρτ. διάκ.) ist jedenfalls nicht, wie die griech. Väter Luther, Calov, Koppe, Usteri, Lachm. mit der Schreibart ἄρα annehmen, positiver Satz, sondern Frage (Vulg.: numquid), da dem μὴ γένοιτο immer eine Frage bei Paulus vorangeht (Röm 34. 62. Gal 321 al.). Doch kann damit sowohl die Schreibung ἄρα (Lachm.) als ἄρα (Tisch., WH.) bestehen, aber mit Unrecht zieht Meyer ἄρα vor (das Olsh., Schott fälschlich für ἄρ' οὐ nehmen) als lebendiger und stärker (nach Klotz ad Devar. 180. Bauml. Partik. 88f.). Vielmehr, da das Fragewort ἄρα nur Lk 188. Act 830, bei P. aber niemals vorkommt, dagegen das lediglich folgernde ἄρα bei P. sich häufig findet, einmal auch in einem Fragesatz (II Kor 117) und oft sonst durch das gleichbedeutende οὐν Fragen, die mit μὴ γένοιτο beantwortet werden, als Folgerungen aus dem Vorhergeh. eingeführt werden (Röm 331. 713. I Kor 615. Gal 321. vgl. Röm 62.15. 177. 914. 11.1. 11) so ist hier ἄρα zu lesen (vgl. Zimm. 148) und zu übersetzen: ist dann also (darum) etwa Christus ein Diener der Sünde? — Χριστός) „in quo tamen querimus justificari“, Beng. — ἁμαρτ. διάκ.) ἁμαρτ. mit Nachdruck, dem δικαιωθῆναι gegenüber, voran: einer, durch den Sünde Dienstleistung empfängt, befördert wird\*). Das Gegentheil διάκονοι δικαιοσύνης, II Kor 1115. (Vgl. Kol 123. Eph 37. I Kor 35). — Was den Sinn des ganzen Verses betrifft, so kommt es für die Auffassung desselben besonders darauf an, ob der Bedingungssatz vom Standpunkt des P. aus Richtiges oder Unrichtiges aussagt. Die gewöhnliche Erklärung geht von der letzteren Annahme aus, die sich in verschiedenen Modifikationen durchgeführt findet bei Chrys., Theodoret, Oecum., Theophyl., Erasm., Luther, Castal., Calvin, Calov, Estius, Wolf, Wetst.

\*) Luther's Glosse: „Wer durch Werk will fromm werden, der thut eben als machte uns Christus durch seinen Dienst, Amt, Predigen und Leiden allererst zu Sündern, die durchs Gesetz müssten fromm werden, das ist Christus verleugnet, gekreuziget, verlästert und die Sünde wiedergebaut, die zuvor durch's Glaubens Predigt abgethan war“.

u. A. auch Seml., Koppe, Borger, Flatt, Winer, Usteri, Matthies, Schott, B. Crus., de Wette, Hilgenf., Ewald, Matthies, Meyer, Pfeiderer, Wetzell. Es macht dabei für den Sinn keinen Unterschied, ob man *ei* — *ἐνρέθημεν* fasst: wenn wir erfunden wären (de Wette u. d. M.), so dass geradezu Unwirkliches ausgesagt wäre, oder (sprachlich richtig): wenn wir erfunden wurden, als Ausdruck einer Thatsache, die aber nicht vom Standpunkt des P., sondern von dem des Judaismus aus bezeichnet sein soll (Meyer, Pfeiderer). In Bezug auf den Sinn sind die Modifikationen der gewöhnlichen Erklärung besonders darin verschieden, dass theils das Streben nach Rechtfertigung in Christus selbst, theils der sittliche Zustand des Gerechtfertigten als sündhaft in judaist. Sinne gedacht wird. Die erstere Auffassung führt zu dem Sinne: wenn wir damit, dass wir das Gesetz aufgegeben, gesündigt hätten: so wäre wohl Christus (der uns gleichsam dazu veranlasste) Beförderer der Sünde (so de Wette mit Theodoret, Theophyl., Oecum., Koppe, Winer Flatt, Borger, Schott, Phil. u. A.). Die zweite Auffassung setzt Meyer so auseinander: „Der Vordersatz setzt das, was der Fall sein müsse, wenn des Petr. Judaisirendes Benehmen im Rechte gewesen sei; herausgestellt habe sich nämlich dann, dass der Glaube zur Rechtfertigung nicht führe oder nicht ausreiche, sondern Jüdische Gesetzesbeobachtung damit zu verbinden erforderlich sei. Macht nämlich der Glaube das *Ἰουδαῖζειν* nicht entbehrlich, wie man aus dem von Petr. eingeschlagenen Verhalten zu entnehmen hätte, so hat sich jenes Trachten nach Rechtfertigung in Christo als so erfolglos ausgewiesen, dass der Glaubende mit den Heiden auf gleicher Linie steht, da er aufgehört hat, Jude zu sein, und doch in Christo die Gerechtigkeit nicht erlangt hat, also auch Er nun nicht anders, als wie ein Heide *ἁμαρτωλός* ist. Wenn aber dies der Fall ist, fragt nun der Nachsatz — so ist also Christus der Sünde (nicht der Gerechtigkeit) Diener? indem ja unser die Gerechtigkeit bei ihm suchender Glaube an ihn das tragische Ergebniss hat, dass wir wie Heiden im Sünderstande befunden worden sind.“ (Aehnlich erklären, mit einzelnen Modifikationen, den Bedingungssatz als einen vom judaist. Standpunkt ausgesagten, für den des P. unrichtigen, Gedanken Erasm., Luther, Calov, Wolf, Usteri, Wetzell, Zimm., Hilg. 1884). Pfeiderer weicht von dieser Erklärung im Anschluss an Bengel darin ab, dass er die Worte *ἁμαρτωλοί ἐνρέθημεν* auf die Tischgemeinschaft der antiochen. Judenchristen mit den Heidenchristen bezieht. Gegen alle diese Variationen der gewöhnlichen Erklärung, bei denen immer der Inhalt des Bedingungssatzes nur vom judaist.

Standpunkt, nicht von dem des P. Richtiges enthält, entscheidet, von allen anderen Gegengründen abgesehen, das *μὴ γένοιτο* das sei ferne! Dieses kann nämlich nicht, wie man bei allen jenen Erklärungen immer annehmen muss, allein den Nachsatz, sondern muss die ganze aus Vorder- und Nachsatz zusammengesetzte Frage beantworten. Denn es war nicht gefragt, ob Christus überhaupt ein Sündendiener ist, sondern ob er dies in den im Vordersatz angegebenen Falle ist. Hierauf kann aber, wenn die nach Rechtfertigung in Christo Trachtenden im judaist. Sinne als Sünder gedacht waren, nur eine bejahende und nicht eine verneinende Antwort gegeben werden. Hiernach ist die Annahme nothwendig, dass P. im Bedingungsatze eine richtige oder thatsächlich mögliche Voraussetzung ausspricht, und im fragenden Nachsatze hieraus eine sachlich falsche Consequenz zieht, um dann sofort das Recht dieser Folgerung entschieden zu verneinen, wie denn diese Auffassung dem sonstigen Gebrauche von *μὴ γένοιτο* entspricht, nicht nur an der einzigen anderen Stelle, wo der dadurch abgewiesene Gedanke aus einem durch *εἰ* eingeführten Falle gefolgert wird Röm 3 4. 6, sondern auch an sämtlichen übrigen Stellen (I Kor 6 15 nicht ausgenommen); die ausgesprochene Prämisse ist da nie eine sachlich unmögliche, aus der mit formeller Correctheit geschlossen wäre (gegen Zimm. 172. A. 61), sondern immer eine richtige, aus der durch einen Fehlschluss, gewöhnlich mit Anwendung falscher verschwiegener Hilfsprämissen, die Folgerung gezogen wird (vgl. Holsten zu 3 21). Damit würden nun wohl die Erklärungsarten von Beza, Rückert, Wieseler, Reithmayr in Uebereinstimmung zu bringen sein, die aber aus anderen Gründen nicht haltbar sind. Rück. giebt den Sinn der ganzen Stelle so an: „Wenn wir, obwohl wir durch Christum Gnade bei Gott suchen, dennoch zu sündigen fortfahren u. s. w., meinet ihr, dass Christus dann an uns Gefallen, grösseres Gefallen als an den Heiden finden, und so uns in unserer Sünde stärken und fördern werde?“ Dagegen ist, dass P. nicht *εὐρισκόμεθα* geschrieben hat, und dass man dann, wie Rück., zu der willkürlichen Annahme genöthigt wird, 2<sup>18</sup> solle nicht das *μὴ γένοιτο* begründen, sondern mit Uebergang des *μὴ γένοιτο* und des Nachsatzes auf den Vordersatz zurückführen und diesen beweisen. Nach Wieseler, dessen Erklärung sich an die von Beza anschliesst, und im Wesentlichen von Reithm. befolgt wird, soll hier die Nothwendigkeit der Verbindung der Heiligung mit der Rechtfertigung ausgesprochen sein; der Sinn der Stelle sei: wenn der in Christo Gerechtfertigte geündigt habe, so sei Christus nicht daran Schuld; denn (2<sup>18</sup>)



an der Uebertretung sei jener selbst Schuld, weil er die Sündenherrschaft, die er zerstört habe, wieder baue. Diese Fassung passt gänzlich nicht, wenn 215ff. noch an Petr. gerichtet ist. Gegen sie spricht aber auch, dass man dann *ἐυρισκόμεθα* statt *ἐυρέθημεν* oder *δικαιωθέντες* statt *ζητούντες* *δικ.* erwarten müsste; dass der Rückfall des Gerechtfertigten in Sünde den Schluss, dass Christus daran Schuld sei, gar nicht voraussetzen liess; dass der Ausdruck *ἁμαρτίας διὰ* *κ.* etwas weit Positiveres besagen muss; endlich dass 218 im Sinne Wieseler's genommen, mit seinen gewählten Ausdrücken, doch nur einen höchst sinnarmen Gedanken enthalten würde, bei welchem überdies die Zerstörung der Sündenherrschaft, die doch Christus oder die rechtfertigende Gottesgnade vollzogen hat (Röm 83), dem Menschen (*κατέλυσα*) zugeschrieben würde. Die richtige Erklärung der Stelle hat Holsten I. eingeleitet, an den sich mit unwesentlichen Abweichungen Lipsius angeschlossen hat; mit letzterem stimmt in der Auffassung des Vordersatzes auch R. Schmidt überein. Doch hat man nicht mit Lipsius u. R. Schmidt zu übersetzen: dadurch, dass wir suchten gerechtfertigt zu werden in Chr., sondern mit Holsten I.: indem, oder noch besser: während wir suchten (so auch Holsten II.), da sich so aus dem Nebeneinander von *ζητεῖν δικ.* *ἐν Χρ.* und *εὑρέθηναί ἡμ.* das scheinbare Recht der Folgerung *ἄρα Χρ.* etc. ergibt. Ganz unrichtig aber verlegt Holst. II. sowohl das *ζητεῖν δικ.* als das *εὑρέθηναί ἡμ.* in den Bereich des christlichen Lebens und bezieht es auf die Judenchristen in Antiochien, die, während sie mit P. in Chr. Gerechtigkeit erstrebten, durch Jakobus erfuhren, dass sie in ihrem Thatleben Sündige seien wie die Heiden. Das Suchen in Chr. gerechtfertigt zu werden kann nur mit dem Gläubigwerden an Chr. 216 zusammenfallen (vgl. Hilg. 1884), und damit zugleich muss auch das (wie das Part. Praes. *ζητ.* zeigt) gleichzeitige *εὑρεθ.* *ἡμ.* in die Zeit der Bekehrung zum Christenth. verlegt werden. Dass in dieser Zeit auch die, welche in Chr. gerechtfertigt zu werden suchten, dabei doch thatsächlich als Sünder befunden worden sind, ist eine auch vom paulin. Standpunkt unbestreitbare Wirklichkeit, wenn doch nach 216 alles Fleisch nicht aus Gesetzeswerken gerechtfertigt werden kann. Den Nachsatz erklärt R. Schmidt (695) so: folgt daraus, dass die im Glauben an Christum beschlossene Lossagung von dem Gesetze und seiner Gerechtigkeit, Sünde, und somit Christus ein Sündendiener ist? Aber diese Auffassung ist unmöglich, da dann *ἁμαρτία* in gar keiner Beziehung zu dem *ἁμαρτωλοί* im Vordersatze stehen würde, während eine solche doch nothwendig angenommen werden

muss, und da der Inhalt des Nachsatzes thatsächlich gar nicht aus dem des Vordersatzes, sondern lediglich aus dem Gedanken geschlossen wäre, der erst nachträglich in 2<sup>18</sup> ausgesprochen wird, dass das Aufgeben der Gesetzesgerechtigkeit als ein begangenes Unrecht betrachtet werde. ἁμαρτία ist vielmehr (mit Holsten) als Sünde im sittlichen Leben zu denken. Mit Unrecht wendet Meyer dagegen ein, dass der Gedanke im Contexte fremd sei, er ist vielmehr durch ἁμαρτωλοὶ gegeben; denn diesem ganz entsprechend ist ἁμαρτία, nicht gerade heidnische Unreinigkeit (Lipsius), sondern allgemein der dem göttlichen Willen widersprechende sittliche Zustand. Dass nun Chr. Förderer solcher Sünde sei, das konnte wirklich aus der im Vordersatze angeführten unbestreitbaren Thatsache gefolgert werden, wenn man von der durch des Petr. Verhalten momentan gebilligten judaist. Voraussetzung ausging, dass es keinen anderen Grund und Quelle der Sittlichkeit als das Gesetz gebe, und dies darum die unbedingte Norm auch für das christl. Leben bleiben müsse. Denn dann allerdings musste eine Zutheilung der Gerechtigkeit an offenbare Sünder nicht auf Grund von neuen Gesetzeswerken, sondern nur auf Grund der Person und des Werkes Christi als eine blosser Beschönigung u. Bestärkung der nach wie vor bestehenden Sünde erscheinen. Aber unmöglich konnte diese Folgerung, dass Chr. ein Förderer der Sünde sei, dem Judenchristen eine ganz natürliche und selbstverständliche sein und aus dessen Munde von P. entnommen werden (Holst. II.). Vielmehr konnte sie nur jedem Christen undenkbar sein, und sie wurde von P. nur gezogen, um jene angeführte Voraussetzung, welche zu ihr führt, als unrichtig zu erweisen. Dies geschieht im Folgenden.

2<sup>18</sup> \*). Denn wenn ich, was ich niedrigerissen habe, dieses wiederum baue, so stelle ich mich als Uebertreter dar. Wie damit das Vor. begründet oder erläutert wird, muss sich aus dem Sinn des Satzes ergeben. Wenn man nun, wie d. M. thun, den Vordersatz direct auf die Geltung des Gesetzes oder die Gesetzesgerechtigkeit bezieht, so dass diese allein als Gegenstand des Niederreissens und Wiederaufbauens gedacht wäre, dann liegt es nahe, unter der durch παραβ. bezeichneten Uebertretung eben das unrechte judaisirende Wiederaufrichten des Gesetzes zu verstehen. So erklärt Meyer mit Chrys., Theoph., Win., Schott, Köhl.: derjenige, welcher das von ihm hinsichtlich des Gerechtfertigtwerdens für ungültig erklärte Gesetz wieder in

---

\*) Nach entscheidenden Zeugen (NABCD\*FG) ist συνιστάω zu lesen, nicht συνίστημι (Elz.)

Gültigkeit setzt, stellt sich darum als Uebertreter desselben dar, weil nach 2<sup>19</sup> das Gesetz selbst die Freiheit des Christen vom Gesetze vermittelt hat, damit er Gott lebe, mithin der Wiederaufbauende dem Gesetze zuwiderhandelt, welches die Wiedervertauschung der neuen Gerechtigkeitsnorm mit der alten nicht wollen kann, sondern verwirft (Röm 3<sup>31</sup>); darnach soll dann 2<sup>18</sup> eine Begründung des *μὴ γένοιτο* insofern geben, als aus 2<sup>18</sup> sich ergebe, dass „keineswegs Christus nach dem 2<sup>17</sup> gesetzten Verhältniss als Sündenbeförderer erscheint, sondern lediglich mich selbst, wie ich mich durch mein eigenes Thun darstelle, der Vorwurf, und zwar der Uebertretung trifft“. Aber das *διὰ νόμου* ist in 2<sup>19</sup> eine ganz nebensächliche gar nicht weiter entwickelte Bestimmung und kann daher nicht dazu dienen, den Sinn von 2<sup>18</sup> zu erläutern, und *ἐμαντόν* hat nach seiner Wortstellung keineswegs den Nachdruck, den Meyer für diese Erklärung fordern muss. Andere meinten, die Wiederaufrichtung des mosaisch. Gesetzes sei als eine *παράβασις* des Gesetzes Christi Gal 6 2. I Kor 9 21. (Victor., Hilg.) des *νόμος τῆς πίστεως*, oder der neuen christlichen Lebensnorm (Koppe, Matthies, früher Lips. 1861 79.) gedacht, was durch nichts angedeutet ist. Dagegen nimmt Holsten, dem Lipsius 1871 folgt, an, indem er als Gegenstand des *κατέλυσα* und *οἰκοδομῶ* das *δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ* denkt, dass das Wiederaufbauen desselben nicht die *παράβασις* selbst ist, sondern diese, nämlich die Uebertretung der Vorschriften des mosaisch. Gesetzes, herbeiführt, und erklärt (II, 1880) den Sinn des Verses so: „das Streben nach Gerechtigkeit in Chr. macht zwar das Thatleben des so Strebenden nicht sündlos (ohne *ἁμαρτία*); aber erst dadurch, dass im Glauben das Gesetz wieder aufgebaut wird, erhebt sich die objective Sündigkeit im Thatleben auch noch des Gläubigen zur subjectiven, bewussten, schuldvollen Uebertretung“. Bei dieser Erklärung wird aber *συνιστάνω* fälschlich in der Bedeutung: „ich mache mich zu etwas, was ich vorher nicht war“ genommen (vgl. Holst. 84, ebenso Matthies, Rück., Metz), während es vielmehr heisst: ich erweise mich als etwas, was ich bereits war (Holst. 85 im Widerspruch mit sich selbst: stelle mich ins Licht). Ausserdem entscheidet gegen alle bisher erwähnten Auslegungen und andere ähnliche, nach welchen das *οἰκοδομεῖν* die *παράβασις* bildet oder herbeiführt, erstlich, dass vielmehr die negativen Begriffe des *καταλύειν* und *παρὰβ.* sich entsprechen, also das *οἰκοδομ.* nur der Erweis, einer durch das *καταλ.* herbeigeführten *παράβασις* sein kann, und besonders die völlig allgemeine Haltung des ganzen Satzes, welche beweist, dass, wenn derselbe auch aus dem Zusammen-

hange seine besondere Anwendung gewinnen muss, er doch zunächst auch in seiner Allgemeinheit gültig sein soll. In dieser aber kann er nur bedeuten, dass man durch Wiederaufbauen des Niedergerissenen dies Niederreißen als Unrecht bekennt. Andererseits beweist aber freilich sowohl die Wahl des Ausdrucks *παραβάτης* (vgl. Röm 4<sup>15</sup>. 5<sup>13</sup>. 14) als das folgende *ἐγὼ γάρ — τῷ νόμῳ ἀπέθανον* 2<sup>19</sup>, dass der allgemeine Satz so auf das Gesetz anzuwenden ist, dass dessen Geltung als Gegenstand des Zerstörens und Aufbaus und der dadurch ausgedrückte Wille Gottes als Gegenstand der Uebertretung zu denken ist. Darnach sind also abzuweisen die Erklärungen von Wieseler, der an das Zerstören und Wiederaufbauen der menschlichen Sünde denken will, von Hofm. 2. Aufl. 1872 (anders früher 1. Aufl.): „Heisst denn das, fragt der Apostel, sich selbst als Frevler darstellen, wenn ich wiederaufbaue, was ich eingerissen habe? So wenig dies der Fall ist, ebenso wenig ist daraus, dass der an Jesum gläubig Gewordene als einer erfunden worden ist, der in ihm, dem Andern, gerecht zu werden begehrte, und an und für sich selbst ein Sünder war, die Folgerung zu ziehen, dass Christus der Sünde zu Dienst ist“ und von Wörner, der ganz gegen den Zusammenhang die Worte auf P. bezieht, welcher durch seine Verkündigung des Evang. das wieder aufbaue, was er durch Verfolgung desselben früher abgebrochen habe, und sich dadurch als Uebertreter des Gebotes V Mose 18<sup>15</sup>. 18, dem Evang. Christi Gehorsam zu erweisen, selbst darstelle, zum Beweise, dass die von Chr. aufgenommenen Sünder nicht für ihre Sünde, wie wenn sie keine wäre, den Dienst Christi, in Anspruch nehmen, vielmehr sie bestimmt als Unrecht betrachten. Vielmehr kann der Satz in seiner besonderen Anwendung, in welcher er deutlich das Verfahren des Petr. trifft, nur bedeuten: Wenn du Petr. die Gültigkeit des Gesetzes, die du doch niedergerissen hast, indem du in Christus allein Gerechtigkeit suchtest, nun hinterdrein ebenso, also als unbedingt geltende, wieder aufrichtest, dann bekennst du dadurch mit deiner Annahme der Rechtfertigung in Christus allein Unrecht gethan und dem im Gesetze ausgedrückten Willen Gottes entgegengehandelt zu haben. (So im Wesentlichen ähnlich auch Ambros. Oecum. Erasm., Vorst., Baumg., Zachar., Rosenm., Borg., Ust., de W., Ew., Weizs., R. Schmidt, Pfleid., Wetz., Phil., Zimm.). In diesem Sinne aber kann 2<sup>18</sup> durch *γάρ* nicht (wie Est., Borg., de W., R. Schmidt wollen) als nachträgliche Erläuterung für den durch *μὴ γένοιτο* beantworteten Fragesatz, weder für die Aufstellung der Bedingung *εἰ δὲ* etc. (Zimm.) oder für *καὶ αὐτοὶ ἅμαρτ. εὐρέθ.*

(de Wette, Phil.), noch für die Folgerung des Nachsatzes (R. Schmidt), eingeführt sein, da der Begriff des *παραβάτης* weder dem der *ἁμαρτωλοί* noch dem der *ἁμαρτία* in 2<sup>18</sup> entspricht, auch eine auf *μὴ γένοιτο* unmittelbar folgende Begründung sich nur auf dieses, nicht aber über dasselbe hinweg auf die vorangehende Frage beziehen kann (vgl. Röm 3<sup>6</sup>. 11<sup>1</sup>). 2<sup>18</sup> soll also das *μὴ γένοιτο* d. h. das Recht der Verneinung des Fragesatzes 2<sup>17</sup> begründen, nämlich durch Erinnerung daran, dass die Voraussetzung, unter welcher allein die Folgerung 2<sup>17</sup> denkbar wäre (s. z. 2<sup>17</sup>), die Annahme, auch das christl. Leben sei nach der Norm des mosaisch. Gesetzes zu beurtheilen, ein Wiederaufrichten der niedergelassenen Bedeutung des Gesetzes wäre, durch welche der ganze in Christus allein Gerechtigkeit suchende Glaube an denselben als bewusste Sünde verurtheilt würde. Dass aber Petr. das Recht dieses Glaubens festhielt, davon war P. 2<sup>16</sup> ausgegangen. Somit ist ein judaisirendes Verhalten, wie das des Petr. als ein den christl. Grundwahrheiten widersprechendes aufgewiesen. Das Bild vom Bauen und Niederreißen liebt P. S. Röm 15<sup>20</sup>. I Kor 8<sup>1</sup>. 10<sup>23</sup>. Eph 2<sup>20f</sup>. Röm 14<sup>20</sup>. II Kor 5<sup>1</sup> al. Vgl. Talm. Berach. 63<sup>1</sup> b. Wetst.: „jam aedificasti, an destruis? jam sepm fecisti, an perrumpes?“ — Die erste Person hüllt das, was sich bei Petr. in concreto ereignet hatte, in die mildere Form eines allgemeinen Satzes, dessen Subject (= man) durch ich individualisirt wird (vgl. Röm 7<sup>7</sup>). — *ταῦτα*) mit Nachdruck: dieses, nichts Anderes und Vollkommneres an die Stelle. — *συνιστάνω*) ich beweise. S. Wetst. u. Fritzsche ad Rom 3<sup>5</sup>. Munthe Obs. 358. Loesner 248, Zimm, hier erhält es die Bedeutung: ich bekenne. Schott, Bengel übersetzen es (nach dem Vorgang des Ambrostr.) commendo, indem ersterer eine ironische Beziehung auf die Judaisten annimmt, letzterer an die Menschengefälligkeit des Petr. denkt. Aber Beides passt gar nicht in den Zusammenhang.

2<sup>19f.</sup>, die „Summa ac medulla Christianismi“ (Beng.) enthaltend, giebt die Begründung nicht des Gedankens 2<sup>14</sup>: ich darf die Heidenchr. nicht zur Befolgung des Gesetzes zwingen (Zimm.), nicht des *μὴ γένοιτο* 2<sup>17</sup> (Beng., Flatt, de W., Phil.), sondern von 2<sup>18</sup>: denn ich für meine Person (um hier, abgesehen von der Erfahrung Anderer, mein eigenes Erfahrungsbewusstsein reden zu lassen) bin durchs Gesetz dem Gesetze gestorben, um Gotte zu leben. Dies soll nicht bloss erklären, woran man bei den Worten *ἀ κατέλυσα* 2<sup>18</sup> denken sollte, so dass der negative Gedanke des *τῷ νόμῳ ἀποθανεῖν* den eigentlichen Inhalt dieses und der ff. Verse

bildete (R. Schmidt <sup>688</sup>, vgl. Ust., Rück.), sondern erläutert und begründet den in 2<sup>18</sup> enthaltenen Gedanken, dass eine Wiederaufrichtung des Gesetzes als einer bindenden Lebensnorm eine Verurtheilung des die Gerechtigkeit in Christus allein und nicht im Gesetze annehmenden Glaubens wäre, durch Hinweis darauf, wie dieser Glaube nicht etwa nur ein zeitweiliges Auflösen des Gesetzes, sondern einen gar nicht mehr wiederherzustellenden inneren Bruch mit demselben und im Zusammenhange damit die Aufrichtung einer ganz anderen Lebensnorm herbeiführt. — ἐγώ gebraucht P. nicht, wie Olsh. u. Baumg.-Crus. wollen, um sich als Repräsentanten der Gläubigen überhaupt zu bezeichnen, nicht zur Fortsetzung der einmal eingetretenen Form der Rede, in der ersten Person Singularis (R. Schmidt <sup>692</sup>), sondern um seine eigene Erfahrung in erhabener Selbstgewissheit gegenüber der Unsicherheit des Petr. hervorzuheben. Sonach ist nicht schon dieses ἐγώ im Gegensatz gegen Χριστός gesagt (Hofm.), sondern erst das ἐγώ 2<sup>20</sup>. — δια νόμου enthält nicht das 2<sup>18</sup> bestätigende Moment, wie Meyer im Zusammenhang mit seiner irrigen Auffassung von 2<sup>18</sup> (s. z. d. V.) annimmt (vgl. auch Lipsius 1861 u. Weizs. 215), sondern enthält vielmehr einen verhältnissmässig untergeordneten Gedanken, der hier nicht weiter verfolgt wird, und nur mit dazu dient, die Auflösung des Gesetzes als eine irreparable zu bezeichnen. Der νόμος muss beide Mal der Mosaische sein, weil, wenn P. mit νόμου das Evang. gemeint hätte (Hier., Ambrost, Erasm., Luther, Calv., Vatabl., Zeger, Vorst., Beng., Michael, Koppe, Mor., Rosenm., Borg., Vater, Win., Phil.), er eine unterscheidende Bestimmung zugesetzt haben müsste (Röm 3<sup>27</sup>. 8<sup>2</sup>. 9<sup>31</sup>, vgl. I Kor 9<sup>21</sup>). Wie aber nun P. das δια νόμου νόμῳ ἀπέθανον gedacht habe, empfängt aus dem unmittelbaren Contexte, nämlich aus dem gleich folgenden Χριστῷ συνεσταύρωμαι etc. seinen bestimmten Aufschluss (nicht aus 2<sup>18</sup>). Durch die Kreuzigung nämlich wurde der Fluch des Gesetzes an Christo vollzogen (3<sup>13</sup>), und insofern starb Christus durch das Gesetz, welches den Vollzug seines Fluches forderte und in Christi Tod empfing. Wer also mit Christo gekreuziget ist, an dem ist ebenfalls der Gesetzesfluch vollzogen, so dass er sich vermöge seiner ethischen Gemeinschaft mit dem Tode Jesu auch δια νόμου gestorben weiss\*), somit aber zugleich dem Gesetze gestorben (vgl. Röm 7<sup>4</sup>), weil nun, nachdem das Gesetz sein Recht an ihm vollzogen hat, der Verband, in welchem er zum

\* also nicht, wie Herm. fasst, δια νόμου ὃν κατέλυσα, durch das von mir selbst verworfene Gesetz.

Gesetze stand, gelöst ist: denn *κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα*, Röm 7<sup>6</sup>. So im Wesentlichen Zachar., Üst., Windischm., Möller, Pfleid. II. 243., Weiss, b. Th. § 87, a (schwankend Chrys., Schott, Rück.). Da nur diese Fassung streng an den Context sich hält, so ist sie den Erklärungen Anderer vorzuziehen, welche bei *διὰ νόμου* an den Messianischen Inhalt des Gesetzes und der Propheten denken, durch welchen P. bewogen worden sei, das Gesetz aufzugeben (Theodoret, Corn. a. Lap., Hammond, Grot. u. M. auch B.-Crus.), oder an einzelne Forderungen des Gesetzes (Theodoret, Oec., Grot., Seml.), oder seine Bestimmung des Todes als Strafe für die Sünde (Baumg.-Cr., Holst. II.) seinen Fluch (Wörn.) die Unzulänglichkeit des Gesetzes zum Heile (Winer, Olsh., Matthias), oder an die durch das Gesetz erlangte Erkenntniss der Unerreichbarkeit der Gerechtigkeit auf gesetzlichem Wege, die mithin nur durch den Glauben erreichbar sei (Hofm. ähnl. Hilg., Reithm., Pfleid. I, Zimm., auch Ewald, dessen Fassung *διὰ τὸν νόμον* erwarten liesse), oder an die Pädagogie des Gesetzes, sei es durch seine Gewissensschrecken (Bez., Calv., Wolf, Matthies, der aber erklärt: durch das Gesetz hindurchgegangen), sei es durch seine Anregung des Bedürfnisses eines höheren Lebens (de W.) einer vollkommener Heilsanstalt (Wiesel.). — *ἵνα θεῷ ζήσω* damit ich Gotte lebete, damit Gott mein (durch jenes *ἀπέθανον* vermitteltes) Leben gewidmet wäre, dieses also nicht wieder dem *νόμος* dienen sollte \*), welcher Fall bei demjenigen eintritt, welcher *ἃ κατέλυσε ταῦτα πάλιν οἰκοδομεῖ*, 2<sup>18</sup>. Vgl. übrigens Röm 6<sup>11</sup>. — *Χριστῷ συνεσταύρωμαι*) Situation, in welcher er sich durch jenes *διὰ νόμον νόμῳ ἀπέθανον* befinde, und somit Aufschluss, wie dieser Vorgang an ihm geschehen sei. In entsprechender Weise enthält hernach 2<sup>20</sup> ζῶ bis *Χριστός* darüber den Aufschluss, auf welche Weise *ἵνα θεῷ ζήσω* an ihm verwirklicht sei. Mit Christo bin ich gekreuziget, so spricht sich das Bewusstsein der sittlichen, durch den Glauben vermittelten Gemeinschaft des Sühntodes Christi aus, in welcher subjectiven Gemeinschaft der Gläubige den Fluch des Gesetzes auch an sich, weil an Christo (vgl. 3<sup>13</sup>), vollzogen (*διὰ νόμου ἀπέθανον*), und zugleich sein vorchristl. ethisches Lebensverhältniss, welches dem Gesetze unterworfen war, abgethan weiss (*νόμῳ ἀπέθανον*). Vgl. Röm 6<sup>6</sup>. 7<sup>4</sup> u. z. Kol 2<sup>20</sup>. Gerade an u. St. wird durch den ganzen

\*) *ἵνα θεῷ ζήσω* ist daher nicht mit Chrys., Cajet., Calvin u. M. zu *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* zu ziehen, da es wesentlich zur Vollständigkeit des mit γὰρ eingeführten Gedankens gehört.

Zusammenhang deutlich, dass *συν* in *συνεσταύρ.* und in den entsprechenden Ausdrücken (Röm 6 4. 8. Kol 2 12. 20. al.) nicht die blosse Vorbildlichkeit Christi oder die Aehnlichkeit mit ihm bezeichnet (B.-Crus.), sondern die wirkliche Gemeinschaft, die als vollzogen und vorhanden im Glaubensbewusstsein der Inhalt der realen Erfahrung ist. — Zum Perfect., in welchem sich das glückliche Gefühl der Fortdauer des Geschehenen ausspricht, vgl. 6 14. Hier ist es die Fortdauer der durch die Mitkreuzigung eingetretenen Befreiheit des sittlichen Personenlebens vom Gesetze.

220 \*). *Ζῷ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός*) Das Komma, welches gewöhnlich hinter *ζῷ δὲ* stand, ist richtig auch von Lachm., Rück., Usteri, Matthies, Schott, Tisch., Wieseler, Hofm. getilgt; denn gehörte *ζῷ* — *ἐγώ* nicht zusammen, so müsste *ἀλλὰ* vor *οὐκέτι* stehen. Das zweite *δὲ* ist unser „wohl aber“ nach einer Verneinung (Hartung Partikell. I. 171), und *ζῷ* und *ζῆ* ist beide Mal nachdrücklich vorangestellt: lebendig aber bin nicht mehr ich, wohl aber lebendig ist in mir Christus, wodurch das neue Lebensverhältniss dem vorher ausgesprochenen Todesverhältnisse (*Χριστῷ συνεστ.*) gewichtig gegenübergestellt wird. Nach Christi Kreuzigung nämlich folgte sein neues Leben; wer also mit Christo gekreuziget ist, lebt seitdem auch mit ihm; seine ganze vorchristl. ethische Persönlichkeit ist vermöge jener Todesgemeinschaft nicht mehr am Leben (*ὁ παλαιὸς αὐτοῦ ἀνθρώπος συνεσταυρώθη*, Röm 6 6), und Christus ist in ihm das Lebensprincip, welche Umwandlung durch den Glauben vermittelt ist (s. d. Folgende), indem beim Gläubigen, wie hier P. an seiner eigenen Erfahrung es darstellt, nicht mehr die individuelle Persönlichkeit („mortuus est Saulus“, Eras.), sondern Christus das Agens des Lebens ist, der in ihm Gegenwärtige (durch den Geist, Röm 8 9f. Eph 3 16f.) und

\*) Von den beiden Lesarten *τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ* (BD\*FG, Itala-Codices d g, Victorin. im Komm., während er im Text die beiden Varianten combinirend liest: *filii Dei et Christi*; Lachm., Treg. i. T.) und *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (M<sup>ACD</sup>KL<sup>P</sup>, alle Cursivhandschr., Itala-Codex und alle übr. Ueberss., viele Väter; Elz., Tisch., Treg. a. R., WH.) ist die letztere vorzuziehen weil sie besser bezeugt und ihre Aenderung in die erstere Lesart erklärlicher ist als das umgekehrte Verhältniss. Sie entstand nach Meyer daraus, dass man vom ersten *τοῦ* gleich auf das zweite überging, so dass bloss *τοῦ θεοῦ* geschrieben wurde, weil aber hierzu das Folg. nicht passte, *καὶ Χριστοῦ* noch hinzugefügt wurde. Doch wirkte dabei wohl jedenfalls der Umstand mit, dass die Verbindung von *πῶς* mit *ὁ* r. 3. sonst nicht vorkommt, dagegen die mit *θεοῦ* und mit *Χριστοῦ* ganz gewöhnlich ist, und diese beiden Wörter gerade auch hier vorher gebraucht waren.



Alles in ihm Wirkende, Bestimmende und Beherrschende. ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός; Christi Sinn ist in ihm (I Kor 2<sup>16</sup>), Christi Herz schlägt in ihm (Phl 1<sup>8</sup>) und seine Kraft ist wirksam in ihm (Kol 1<sup>29</sup>). Damit aber ist der Nachweis über ἡνα θςῶ ζῆσω richtig gegeben, denn s. Röm 6<sup>10</sup>. — ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί etc.) Aufschluss über das eben gesagte ζῶ bis Χριστός: was ich aber jetzt lebe im Fleische, lebe ich im Glauben an u. s. w. Dieser Aufschluss tritt dem vorhergegangenen scheinbaren Paradoxon durch δὲ als formaler Gegensatz gegenüber. Der Nachdruck aber liegt auf νῦν jetzt, nämlich seit dem Anfange meines christl. Lebensverhältnisses, so dass auf die Zeit vor dem Χριστῶ οὐκ ἐστὰίρωμαι zurückgesehen wird, und νῦν dem οὐκέτι entspricht. Häufig, wie auch von Eras., Grot. (adhuc), Rück., Usteri, Schott wird νῦν mit Augustin., Theodoret. im Gegensatze nicht gegen das vorchristl. Leben gefasst, sondern gegen das künftige Leben nach dem Tode [vielmehr: nach der Parusie]. Eine solche Beziehung aber liegt dem Contexte ganz fern, ist dem Nachdrucke, welchen νῦν durch seine Stellung hat, nicht entsprechend, und wird keineswegs durch ἐν σαρκί gefordert, durch welchen Zusatz zu ζῶ P. vielmehr nur zu erkennen giebt, dass die materielle Form seines Lebens mit seiner Bekehrung dieselbe geblieben sei, während die ethische Beschaffenheit desselben eine ganz andere geworden. — ἐν σαρκί bezeichnet das. Leben in der natürlichen menschlichen Erscheinungsform des aus Fleisch bestehenden Leibes. Eine Beziehung auf den ethischen Charakter der σὰρξ (als Sedes peccati) liegt hier im Contexte nicht. Vgl. Phl 1<sup>2</sup>. II Kor 10<sup>3</sup>. — ἐν πίστει) nicht per fidem (Chrys., Beza u. M.), sondern dem ἐν σαρκί entsprechend, in Glauben, so dass Glaube, und zwar (vgl. 1<sup>16</sup>) der Glaube an den grossen Inhalt empfangener Offenbarung, an den Sohn Gottes (brachte das nichtarticulirte πιστεῖ, und dann die articulirte Näherbestimmung), das specifische Element ist, in welchem mein Leben sich wirksam bewegt und entwickelt. Es ist mit Nachdruck vorangestellt, als das Gegentheil der ganz andern vorchristl. Lebenssphäre, welche der νόμος war. In dem ganzen Satze will also P. hervorheben, dass auch sein niederes Leben, das freilich nicht wie sein höheres, sein eigentliches Ich, unmittelbar in Christi Leben in ihm aufgehen kann, darum doch nicht etwa dem Gesetze unterworfen, sondern von dem ihm entgegengesetzten Glauben beherrscht ist. — τοῦ ἀγαπήσαντός με etc.) zeigt die besondere geschichtliche Heilthat auf, welche der dieses neue Leben treibende Inhalt des Glaubens an den Sohn Gottes ist. Vgl. Röm 8<sup>37</sup>. Eph 5<sup>2</sup>.

*καί* ist explicativ, den factischen Liebeserweis hinzufügend. Beachte noch das *μέ* und *ὑπέρ ἐμοῦ* (s. z. 14) als Ausdruck der bewussten und gewissen fiducia in der fides\*). — Die Structur endlich ist so, dass ὁ Objects-Accusat. von *ζῶ* ist, und das Ganze zusammenhängend fortläuft: das Leben, welches ich lebe, lebe ich u. s. w. S. Bernhardy 106. Fritzsche ad Rom. I. 33f. Dissen ad Dem. de cor. 302. Die Fassung: quod vero attinet, quod etc. (Winer), ist zwar auch sprachlich zulässig (s. z. Röm 6<sup>10</sup>), insofern nur ὁ gleichfalls als Accus. obj. festgehalten wird, aber den Fluss der Rede unnöthig beeinträchtigend. — Indem P. 2<sup>19</sup>—<sup>20</sup> gezeigt hat, dass der Glaube an den gekreuzigten Chr. freilich die Geltung des Gesetzes für die Herstellung der Gerechtigkeit aufgehoben, aber damit nicht die Sünde beschönigt und gefördert, sondern eine neue Quelle und Norm des sittlichen Lebens begründet hat, ist damit jene durch des Petr. Verhalten momentan gebilligte Voraussetzung, dass es keine andere Quelle und Norm der Sittlichkeit als das Gesetz gebe, von neuem durch den positiven Erweis des Gegentheils zurückgewiesen.

21. Negative, dem widersacherischen Judaismus entgegengesetzte Seite des Lebens, welches P. seit 2<sup>19</sup> als das seinige gezeichnet hat. Durch diese Negative mit ihrer tragischen Begründung *εἰ γὰρ* etc. wird das verkehrte Benehmen des Petr. vollends geschlagen. — Nicht hebe ich auf (wie es durch Wiedergeltendmachung des Gesetzes geschieht) die Gnade Gottes (die durch den Versöhnungstod Christi sich erwiesen hat). — *ἀθετεῖ* wie 3<sup>15</sup>. Lk 7<sup>30</sup>. I Kor 1<sup>19</sup>. I Tim 5<sup>12</sup>. Hbr 10<sup>28</sup>: mache unwirksam; s. d. Folgende. Es ist hier die im Judaist. Wesen thatsächlich enthaltene Annullirung der Gnade Gottes in Christo, die ja ausser Wirksamkeit gesetzt ist und nicht gerecht machen kann, wenn durch's Gesetz Gerechtigkeit hergestellt wird. Die Verwerfung der Gnade (Vulg. u. V.: abjicio), welche hierin liegt, ist die factische\*\*). S. über *ἀθετεῖν* überh., welches erst seit Polyb. vorkommt, Schweigh. Lex. Polyb. 12. — *εἰ γὰρ* etc.) rechtfertiget das eben gesagte *οὐκ ἀθετεῖ* durch Hinweis darauf, dass ein solches *ἀθετεῖν* durch den von P. bekämpften judaist. Grundsatz erfolgen würde. — *διὰ νόμου*) durch's Gesetz, nämlich

\*) Gut Luther: „Hae voces: dilexit me, plenissimae sunt fidei, et qui hoc breve pronomen me illa fide dicere et sibi applicare posset, qua Paulus, etiam futurus esset optimus disputator una cum Paulo contra legem“. Aber die fides formata ist dieser Glaube nicht (Katholiken, noch Bising u. Reithm.), obwohl er die Quelle der christl. Liebe und des christl. Lebens ist.

\*\*) so dass *ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις* Röm 11<sup>6</sup>.

als das die Rechtfertigung vermöge der ihm entsprechenden Werke vermittelnde Institut (vgl. z. 3<sup>11</sup>). Es ist mit Nachdruck vorangestellt, so dass im Nachsatze *Χριστός* entspricht. — *δωρεάν*) nicht: ohne Erfolg (Erasm. Paraph., Piscat.), was es weder bei Classikern (bei denen es nur in der Bedeutung gratis vorkommt) noch bei den LXX heisst, sondern: ohne Grund, ohne Ursache, wie ISam 19<sup>5</sup>. Ps 34<sup>8</sup> (nicht Job 1<sup>9</sup>), vgl. Joh 15<sup>25</sup>. JSir 20<sup>21</sup>. 29<sup>cf</sup>. Ignat. Trall. 10: *δωρεάν οὐν ἀποθνήσκω*. Richtig Chrysa.: *περιττός ὁ τοῦ Χριστοῦ θάνατος*, welcher eben der Act der die Menschen rechtfertigen wollenden Gnade war. Unnöthiger Weise aber wäre dieser Tod, wie eine Luxusthat (vgl. Holsten) wäre er geschehen, wenn das, was er bewirken sollte, auf dem Wege des Gesetzes erreicht würde; vgl. Weiss, b. Theol. § 66a. A. 1. Treffend Erasm.: „est autem ratiocinatio ab impossibili“. Beachte den ausschliessenden Ausdruck des Begründungssatzes, der auch keine halbirende Theilung der Rechtfertigung zwischen Gesetz und Gnade zulässt.

Anmerkung: Von dem Erfolg dieser seiner Rede an Petr. sagt P. nichts und der Grund davon ist ersichtlich. Er ist durch die Erinnerung an jene Worte, durch die er das judaisirende Verhalten des Petr. verurtheilte, so sehr mitten hinein in die Gedanken geführt, welche er auch gegenüber den Galatern selbst zur sachlichen Auseinandersetzung mit dem dortigen Judaismus geltend zu machen hatte, dass er dadurch zur letzteren unmittelbar überzugehen sehr natürlich veranlasst wurde. Indessen wir haben uns die Wirkung der Rede allem Anschein nach als eine günstige zu denken. Freilich das konnte sie natürlich nicht verhindern, dass Judaisten, die dem P. feindlich gesinnt waren, noch lange darnach gerade diese Erzählung hier von dem antiochen. Vorfälle benutzten, um sich auf den judaisirenden Petr. gegen den Heidenapostel zu berufen (Clem. Homil. 17, 19). Dass aber Petr. in Folge der Worte des P. sofort seinen Fehltritt schmerzlich bereute (Wieseler), oder doch sich beschämt und schweigend zurückzog (Grimm 406), oder wenigstens nach der Abreise des P. wieder mit den Heiden Tischgemeinschaft zu halten begann (Renan, St. Paul 308), oder sonst irgendwie von seinem judaisirenden Wege zurückkehrte (vgl. auch Zimm. G. u. A. 106), das anzunehmen haben wir alles Recht. Petr. war ja, wie aus dem Bericht des P. hervorgeht, mit P. in der Anerkennung der die christl. Freiheit verbürgenden Grundwahrheit der Rechtfertigung durch den Glauben an Chr. u. nicht durch Gesetzeswerke einig, und zu einem derselben widersprechenden Verhalten theils nur durch Unsicherheit in der Erkenntniss in Bezug auf die Konsequenzen jener Wahrheit, theils auch durch blosse Menschenfurcht geführt. Unter diesen Umständen konnte auf ihn die

bewunderungswürdige überzeugende Kraft der Rede, die auch noch aus der sicherlich abkürzenden, nur die Grundgedanken zusammenfassenden Wiedergabe derselben im Gal zu erkennen ist, die beabsichtigte Wirkung nicht verfehlen. Und wenn man gemeint hat, der Vorgang in Antiochien scheine „wenn nicht alles täuscht, einen dauernden Riss zwischen beiden Aposteln zurückgelassen zu haben“ (Schwegler, ap. Zeitalt. I. 130), ja sicher behauptet, seitdem habe „sich die Kluft zwischen Petr. u. P., weit entfernt sich zu schliessen, erst recht aufgethan“ (Holtzm. in BL IV. 484 u. ZwTh 1883 154), so spricht dafür nichts und dagegen Alles, auch wenn man sich auf die Spuren in den allgemein als ächt anerkannten Zeugnissen beschränkt. Denn wäre das der Fall gewesen, so hätte P. hier wohl kaum dem galat. Judaismus gegenüber auf jenen Auftritt hingewiesen, da er damit ohne den Vorwurf seiner Abhängigkeit von den Uraposteln zu widerlegen, nur den Vorwurf der Untreue und Anmassung von seiner Seite gegen seinen Lehrmeister begründet haben würde. Und es ist durch nichts zu erweisen, dass P. seit jener Scene gegen die Voraussetzung des Jerusalemischen Vertrages einfach „die Juden dem heidenapostol. Evang. unterworfen“ (Keim 79. Holtzm. 1883 155), also auch sie zum Aufgeben des mosaisch. Gesetzes genöthigt habe, und dass die Urapostel seitdem eine Gegenmission gegen die paulin. begonnen hätten (Baur und seine Nachfolger). Vielmehr hat P. auch nach jenem Ereigniss die Gal 2<sup>10</sup> übernommene Verpflichtung, die armen Judenchristen Jerus. zu unterstützen, treulich erfüllt (IKor 16<sup>1</sup>–4. IIKor 8<sup>9</sup>. Röm 15<sup>25ff.</sup>), was er kaum gethan hätte, wenn von der anderen Seite die Gemeinschaft aufgehoben wäre, und sich auf den Vorgang der Urapostel für Lehre und Leben berufen (IKor 9<sup>5</sup>. 15<sup>3.5</sup>). Und für die Stellung des Petr. ist es bezeichnend, dass die Korinthische Petrusparthei, obschon sie ohne Zweifel ähnlich wie die Paulusparthei in heidenchristlicher Richtung über P., ihrerseits in judenchristl. Richtung über Petr. hinausging, doch von der judaist. dem P. feindlichen Christusparthei sich schied. Weiter hat man für eine zwischen den beiden Aposteln erfolgte Verständigung mit Recht auch auf die zwischen ihnen vermittelnde Stellung einerseits des Markus (Kol 4<sup>10</sup>. Phm 24) andererseits des Silvanus (IPetr 5<sup>12</sup>) hingewiesen (Ritschl, altkath. Kirche 2 A. 147). Ist demnach die Scene von Antiochien ohne weitreichende Folgen geblieben, so lässt sich um so mehr begreifen, dass die Apostelgesch. von derselben nichts berichtet, nicht in unwahrscheinlichem Sinne (Baur u. seine Nachfolger, Overbeck, Apg. 246), sondern weil den immerhin peinlichen Auftritt zu berichten dem vermittelnden Charakter und dem geschichtlichen Zweck ihrer Darstellung nicht entsprochen hätte.

### III. Zweiter Haupttheil: 31—512: Vertheidigung der Freiheit des Christen vom mosaisch. Gesetz.

31—5. P. tadelt den Unverstand der nach Gesetzesgerechtigkeit trachtenden Galater mit Berufung auf ihre Erfahrung, mit der solches Streben in Widerspruch steht.

31 \*). O unverständige Galater! mit dieser schmerzlich tadelnden Anrede wendet sich P. nach dem Berichte seiner Begegnung mit Petr. wieder an seine Leser, denn seine Zurechtweisung desselben (215—21) hatte ja die Vermischung des Judaismus mit dem Glauben so bündig und schlagend als absurd dargestellt, dass der erregte Ap. bei der Wiederanrede der Leser, welche sich zu einer ähnlichen aber noch stärkeren ungereimten Vermengung hatten hinreissen lassen, kein angemesseneres und natürlicher sich darbietendes Prädicat hätte ergreifen können. Um so ungehöriger fand Hieron. (vgl. auch Erasm. u. Spanh. ad Callim. H. in Del. 184. 439) hier eine natürliche, volksthümliche Verstandesschwäche. Aber auch das gegenheilige Zeugniß der Galat. Gelehrigkeit und Verstandesschärfe bei Themist. Or. 23 (b. Wetst. z. 16), deren Bewusstsein den Vorwurf desto empfindlicher gemacht habe, ist (gegen Hofm.) ganz aus dem Spiele zu lassen. Vgl. Lk 2426. Tit 33. — *τις ἡμᾶς ἐβάσκαρε*) In *τις* liegt die Verwunderung über die ganze Uebermacht, welcher die Verführung gelingen konnte, und *τις ἡμᾶς* ist mit dem Nachdrucke des Contrastes zusammengestellt; wer hat euch bezaubert, denen doch u. s. w. Vgl. 57. — *βασκαίνω* von *βάζω*, reden) heisst hier beschreien (*mala lingua nocere*. Virg. Ecl. 728), durch Rede behexen, bezaubern (Bos. Exercitat 178f.

\*) Der nach *ἐβάσκαρε* folgende Zusatz: *τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι* (CD\*KL<sup>p</sup>. griech. Exempl. nach Hieron., Vall. VII. 418, Heracl., Goth., Arm., Aeth.; Elz.) ist nach entscheidenden Autoritäten (NABD\*FG 17\* 67\*\* dem Hieron. bek. Exempl. des Orig., d f g Fuld., Pesch., Kopt., Arm.; Vätt.) als unächt zu streichen, er ist als Glosse aus 57 entnommen. — Ob nach *προεγράφη* die Worte *ἐν ὑμῖν* zu lesen sind (DFGKL<sup>p</sup> Min. mehrere Handschr. der Ital. u. der Vulg., Heracl., Goth., viele Väter, Elz., Tisch. VII, Meyer) oder nicht (NABD 17\* 67\*\* f. Pesch., Kopt., Arm., Aeth. einige Väter, Lachm., Treg., Tisch. VIII, WH., Zimmer), ist schwer zu entscheiden. Sie haben die besten Zeugen gegen sich, aber ihre Einfügung bleibt schwer begreiflich, mag man sie als Glosse zu *κατ' ὁμ.δ. προεγγ* (Schott) oder zu *ἐσταυρ.* (Zimm.) auffassen, während ihre Auslassung, die dann schon frühe eingetreten sein muss, sich leicht daraus erklärt, dass sie zu *προεγράφη* neben *οἷς* als überflüssig, zu *ἐσταυρ* mit Recht als unverständlich erschienen.

u. Wetst.), welche starke Bezeichnung der Verführung dem Affecte, der diese ganz unbegreiflich findet, höchst angemessen ist. Vgl. βασικανία fascinatio. Plat. Phaed. 95 B.; βάσκανος, Plut. Symp. 57; ἀβάσκαντος, unbeschrien. Daher ist nicht mit Chrys. und seinen Nachfolgern zu erklären: wer hat euch, eure vorherige glückliche Verfassung beneidet? obgleich diese Bedeutung sehr gangbar ist, zwar gewöhnlich mit Dativ (Kühner II. 247. Lobeck ad Phryn. 462. Piers. ad Herodian. 470f.), jedoch auch JSir 146. Herodian. 2, 411 mit Accus. — οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησ. Χρ. προεγράφη ἐν ὑμῖν ἐσταυρωμένος) Dies, was die Galater vor der Verführung zu dem der Versöhnungslehre widerstrebenden Judaismus hätte bewahren sollen, und was ihr Abfallen desto schuldbarer macht, rechtfertigt die Frage des Befremdens, zu welcher die Worte selbst mit gehören, daher das Fragezeichen erst hinter ἐσταυρω. zu stehen hat \*). — κατ' ὀφθαλμοὺς) vor Augen hin. S. Beispiele b. Wetst. Vgl. κατ' ὄμματα Soph. Ant. 756 u. z. 211. — προεγράφη) wird von den Meisten erklärt: entweder antea (vormals) depictus est (Chrys., Luth., Erasim., Castal., Bez., a Lap. u. A. auch Hilgenf., Reithm.), oder palam. depictus est (die meisten Neueren nach Calvin, auch Win., Paul., Rück., Ust., Matthies, Olsh., B.-Crus., de W., Reiche, Ew., Wies., Hofm., Holst., Phil., Wörn.), wobei Hofm. die eherne Schlange der Wüste vergleicht, und Caspari (in d. Strassb. Beitr. 1854 211f.) sogar eine Stigmatisation mit den Wundenmalen Christi, welche P. nach 617 an sich getragen habe, einmischt. Allein der Sprachgebrauch steht dem entgegen. Denn so gangbar auch γράφειν in der Bedeutung malen ist, so ist doch keineswegs für προγράφειν diese Bedeutung nachzuweisen, auch nicht Arist. Av. 450 (s. Rettig in d. StKr 1830 97). Der Griechische Ausdruck für vormalen, vorzeichnen im Sinne einer Schilderung, die gegeben wird, ist ὑπογράφειν. Andere fassen προγράφειν in der Bedeutung vorher schreiben, in welcher es Röm 154. Eph 33. Jud 4 und einige Male in der Profangräcität vorkommt. Dabei denken Hieron., Rettig a. a. O. 98ff., Herm., Bretschn. an die Weissagungen des AT: dies wäre, auch abgesehen davon, dass die bestimmte Todesart der Kreuzigung in den prophetischen Weissagungen nicht ausgesprochen ist, ein viel zu allgemeiner, nicht in dem persönlichen Verhältniss des Ap. zu den Lesern

\*) Hofm. will den Satz in zwei selbstständige Sätze zerlegen: 1) denen J. Chr. vor Augen ist, 2) als Gekreuzigter ist er frei öffentl. unter euch hingezeichnet worden. Aber durch die Zerstückung käme eine gewaltsame, abrupte Gestalt der Rede heraus.

beruhender, und daher keineswegs genügend motivirender Grund seines Befremdens, wie denn auch 32—4 die Erinnerung in jene Zeit zurückführt, in der P. unter ihnen gewirkt hat. Eher möglich wäre es, die Bedeutung vorher schreiben mit Beziehung auf die Verkündigung des P. festzuhalten, wie Matthies und Meyer thun. Wenn aber ersterer den Ausdruck aus der Vorstellung eines Amuletts gegen die Bezauberung erläutert, so würde dieselbe eine Geheimschrift voraussetzen, wovon der Ausdruck das Gegentheil enthält. Nach Meyer stellt P. „seine den Galatern vordem verkündigte Predigt von Christo als Gekreuzigten bildlich als eine Schrift dar, welche er in ihren Herzen (ἐν ὑμῖν) vormals hingeschrieben habe vgl. II Kor 32f.; hierbei sei κατ' ὀφθαλμ. derjenige Zug des Bildes, mit welchem die persönliche mündliche Unterweisung charakterisirt sei. Allein gegen diese Fassung spricht, dass die dann nothwendige Erklärung von ἐν ὑμῖν: „in euren Herzen“ sehr schlecht zu κατ' ὀφθαλμ. (vor euren Augen) passt. Dagegen hat man gar keinen genügenden Grund, die Bedeutung von προγράφειν zu verlassen, welche in der Profan- gräcität die gewöhnliche ist: palam scribere de scripto vel edicto publice proposito. (IMkk 108. Lukian Tim 51. Plut. Mor. 408 D. Demetr. 46. Camill. 11. Arist. Av. 450 al. vgl. Stephan. Thes. VI. 1671 \*). Also: denen vor die Augen Jes. Chr. öffentl. hingeschrieben (durch Anschlag bekannt gemacht) wurde (ähnlich Est., Elsn., Wolf, Bengel, Koppe, Morus, Flatt, Schott). — ἐν ὑμῖν ist nicht mit Grot., Usteri u. M. als Hebräischer Pleonasmus (כָּתַב בְּעֵינֵי) zu be- seitigen, sondern in der Bedeutung: unter euch zu nehmen und mit προεργ. zu verbinden; es ist dann kein „leerer Zusatz“ (Meyer), sondern eine passende Verstärkung von οἷς (de W.), welche hervorhebt, dass das προγράφειν „nicht etwa nur aus der Ferne mittelst eines Briefes“ (Wieleler), sondern durch persönliche Verkündigung geschah. Die Fassung von ἐν ὑμῖν: in animis vestris würde zu γράφειν an sich recht gut passen (vgl. II Kor 32. Soph. Phil. 1309. Aesch. Prom. 791. Suppl. 991. Choeph. 450), verträgt sich aber nicht mit κατ' ὀφθαλμ., mag man nun dabei προεργάφῃ palam pictus (Win., Wörn.), oder antea scriptus est (Meyer) fassen. Viele ältere Ausleger verbinden ἐν ὑμῖν mit ἔσταν, und erklären entweder, dem

\*) Auf diese Bedeutung gründet sich auch die zwar sprachlich zulässige (Polyb. 32, 211. 32, 221. Plut. Brut. 27), aber nach dem Zusammenhange ganz ungehörige Erklärung von Ambros., Augustin u. Lyra: er wurde proscript, d. i. verurtheilt. Vgl. Vulg.: proscriptus est, statt dessen jedoch Lachm. praescriptus est hat.

Gebrauche von ἐν bei Personen zuwider (s. z. 124), propter vos (Koppe); oder unpassend zur bildlichen Vorstellung κατ' ὁφθαλμοὺς etc. in animis vestris \*); oder inter vos (so gewöhnlich): „so klar, so anschaulich — — gleich als gekreuziget unter euch“ (Rück.), was durch ὡς ἐν ὑμῖν ἔσται. ausgedrückt sein würde und dem Mangel an anschaulich detaillirten Schilderungen der Kreuzigung in den apostol. Briefen und den Reden der Act nicht entspricht. Gesucht, gegen den Zusammenhang und paulin. Analogie ist die Annahme eines Vorwurfs, dass Chr. in den Lesern nicht lebendig, sondern todt sei nach Hbr 66 (Luth. ähnlich Matthias, vgl. dagegen Calov.), sowie die Erklärung nach der Idee: „Christus leidet in seinen Gliedern“ (Kol 124): um dessen willen ihr so viel gelitten habet (Cajetan). — ἔσται. als Gekreuzigter, ist mit grossem Nachdruck an das Ende gerückt. Vgl. I Kor 123. 22.

32. Nun wird ihnen diese Thorheit ihrer Verirrung durch Erinnerung an ihren Empfang des heiligen Geistes aufgedeckt. „Vide, quam efficaciter tractat locum ab experientia“, Luther 1519. — τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν.) Dies nur — um von anderen Selbstgeständnissen, die ich zu eurer Widerlegung von euch fordern könnte, abzusehen — dies nur wünsche ich zu erfahren von euch. Treffend Bengel: „μόνον, grave argumentum“. μαθεῖν mit Luther, Bengel, Paulus im engeren Sinne lernen zu nehmen, so dass sich der Apostel ironisch als Schüler darstelle, berechtigt weder die Stimmung des Zusammenhangs noch der Inhalt der Frage, die ja keine Lehre, sondern eine Erfahrung betrifft; μανθάνω in der Bedeutung erfahren, cognoscere ist bekannt. S. Act 237. Ex 24. II Mkk 72. 3. III Mkk 11. Xen. Cyr. 6, 131. Hell. 2, 21. Aesch. Agam. 615. Vgl. Soph. Oed. Cod. 505: τοῦτο βούλομαι μαθεῖν. — ἀφ' ὑμῶν) steht nicht statt παρ' ὑμῶν (Rück.); denn auch ἀπό kann ein unmittelbares μαθεῖν bezeichnen (vgl. bes. Kol 17); s. z. I Kor 1123. Ein solches aber meint P., indem er sich wie mit seinen Lesern redend denkt, als wären sie gegenwärtig. —

---

\*) Hierher gehört Bengel's mystische Erklärung: „forma crucis ejus in corde vestro per fidem expressa, ut jam vos etiam cum illo crucefigeremini“. So wäre die durch die ethische Gemeinschaft des Todes Christi geschehene Tödtung des alten Menschen gemeint, worauf auch Storr ἐν ὑμῶν ἔσται. bezogen hat. Ähnlich auch Jatho Br. an d. Gal. 24: ἐν ὑμῖν sei proleptisch: so dass er als der Versöhnende in euch kam und blieb; vgl. Ewald: „klar vor die Augen malen, dass Christus nun wirklich in ihnen gekreuziget, und, da sie ihn in sich haben, er nicht umsonst für sie gekreuziget sei“; auch Windischm.



ἐξ ἔργων νόμου etc.) wurde dadurch, dass ihr Werke, die das Gesetz vorschreibt (vgl. z. 216), vollbrachtet, der Empfang des Geistes bei euch verursacht, oder dadurch, dass euch Glaube, d. i. der Glaube an Christum, gepredigt wurde? Das πνεῦμα ist der heilige Geist (das persönlich göttliche Princip des gesammten christl. Wesens und Lebens), und zwar nach seinen sehr verschiedenen Wirkungen überhaupt, durch welche er sich bei den verschiedenen Subjecten kund gab, nicht bloss nach den Wundergaben I Kor 12—14 (Chrys., Theophyl., Hieron.): denn P. erinnert die Gesammtheit seiner Leser an ihren Geistesempfang; erst 35 werden die δυνάμεις als eine Species der Geisteswirkungen noch besonders aufgeführt. Vgl. Hofm. Schriftbew. II. 2. 27f. — Das folgende ἡ ist oder aber: „duo directe opposita“, Beng. Die ἀκοή πίστεως wird entweder vom Anhören des Glaubens (der Glaubenspredigt) erklärt (Vulg., Beza, Bengel, Morus, Rück., Usteri, Schott, Matthias, Reithm. u. M.), oder das Gehörte, d. i. die Kunde, die Predigt des Glaubens, welche vom Glauben handelt, ἀκοή lässt Beides zu (vgl. zu Ersterem Plat. Theaet 142. D. Plut. Mor. 41. E. Soph. El. 30. LXX. ISam 1522 und zu Letzterem Plat. Phaedr. 274. C. Dem. 1097. 3. LXX. Jes. 531. Joh 1238. ITh 213. Röm 1017. Hbr 42. JSir 4123); aber πίστεως entscheidet für Letzteres, da es nie doctrina fidei (s. z. 123), sondern immer der subjective Glaube ist, welcher jedoch, wie hier, objectivirt sein kann; daher mit Unrecht auch Anhänger der zweiten Erklärung (wie Calvin, Grot., Zachar., Rosenm. u. M.) πίστις Glaubenslehre fassen. Auch ist ἀκοή im Sinne von Predigt (gehörter Vortrag), nicht aber im Sinne von auditio, im NT heimisch (so auch Röm 1016. Joh 1238, welche Stellen Matthias anders zu deuten sucht); daher unrichtig Holsten: πίστεως sei Genit. subj. zu ἀκοῆς, so dass die πίστις die ἀκούονσα sei, wogegen auch Röm 1017 ist. Unrichtig aber auch Hofm.: es sei ἐκ πίστεως ἀκοῆς (Glaube an eine Kunde) zu construiren, wogegen die Antithese ἐξ ἔργων νόμου entscheidet. Durch die Kunde vom Glauben, die ihnen gepredigt wurde, waren die Leser gläubig (Röm 1017. Hbr 42) und somit des Geistes theilhaftig geworden. Ganz willkürlich endlich, obwohl nicht ohne Sprachgebrauch der LXX (ISam 1522), doch des NT nehmen Flatt und Matthies nach einigen Aeltern ἀκοῆς gleich ὑπακοῆς (Röm 15. 1626. IPt 122). Die von den Lesern geschehene Annahme der ἀκοῆ πίστεως, da ja aus dieser ἀκοῆ der Geistesempfang hervorging, verstand sich ihnen von selbst. Sie waren ja durch's Evang. Berufene.

33. Haben nun nach 32 die Leser, wie die als selbst-

verständlich fortgelassene Antwort auf die Doppelfrage es hätte ausdrücken müssen, den Geist empfangen, nicht in Folge von Gesetzeswerken, sondern in Folge der Predigt des Glaubens, so ergibt sich daraus der Unverstand ihres Judaismus, insofern derselbe die fleischliche Vollendung eines geistlichen Anfangs ist. Dermassen unverständlich seid ihr? auf das Folgende hinweisend. Die fragende Fassung (gegen Hofm.) ist dem Effecte der Rede angemessen und rechtfertigt sich logisch durch die Bezeichnung des hohen Grades, welche in οὕτως liegt. Zu οὕτως vgl. Soph. Ant. 220: οὐκ ἔστιν οὔτω μῶρος. Joh 3<sup>16</sup>. Gal 1<sup>6</sup>. Hbr 12<sup>21</sup> u. s. Voigtl. ad Luc. D. M. 220. Jacob ad Luc. Alex. 28. — ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε;) nachdem ihr angefangen habt mittelst Geistes, vollendet ihr nun mittelst Fleisches? Die zweite Hälfte ist Ironie. Nachdem ihr das christl. Leben in der Kraft des euch verliehenen heiligen Geistes begonnen habt, meint ihr demselben jetzt einen vollendenden Abschluss zu geben, indem ihr euch nur aus eigenem natürlichen Vermögen gesetzliche Werke zu leisten bestrebt? — πνεῦμα kann hier nach 32 nur der auf Grund der ἀκοῇ πίστεως mitgetheilte heilige Geist Gottes sein; dem entsprechend bezeichnet σὰρξ als Basis der ἔργα νόμου, obschon es an sich eigentlich nur die materielle Substanz des σώμα ist, hier metonymisch das dem Göttlichen gegenübergestellte natürliche Wesen des Menschen überhaupt insofern, als dessen Unterschied von dem Göttlichen von vornherein in seiner materiellen Leiblichkeit am schärfsten ausgeprägt ist. Eine Beziehung des Ausdrucks auf die Beschneidung (vgl. Eph 2<sup>11</sup>. Chrys., Theoph. und viele Aeltere, auch Rück., Ust., Schott, Holst.) ist zwar nicht durch den unmittelbaren Zusammenhang gegeben (was Meyer dagegen einwendet), aber doch nach 6<sup>12.13</sup> wahrscheinlich und dann nach 4<sup>9f.</sup> auf die Aeusserlichkeit des Ceremoniendienstes und der ganzen Gesetzlichkeit der Galater auszudehnen. Der Gedanke dagegen, dass das Gesetz die σὰρξ nicht überwinden kann (Röm 7<sup>14ff.</sup> 8<sup>7f.</sup>), wie überhaupt die Beziehung der σὰρξ zur Sünde ist an d. St. wohl nicht mit Meyer, der auf Röm 7<sup>56</sup> verweist, geltend zu machen, da nicht von der thatsächlichen Unmöglichkeit das Gesetz zu erfüllen, sondern von dem Streben es mittelst der σὰρξ zu thun, die Rede ist. Hiernach bezeichnen also πνεῦμα und σὰρξ nicht das Christenthum und Judenthum selbst, sondern die specifischen Lebensagentien im Christenthum und Judenthum, und zwar in qualitativem Gegensatz als Geist und Fleisch ohne Artikel ausgedrückt, aber in der selbstverständlichen concreten Anwendung zu denken. —

*ἐναρξάμενοι*) was sie angefangen haben, versteht sich nach *πνεῦμα ἐλάβετε* 32 von selbst, nämlich den Zustand, in welchen sie durch des Geistes Empfang getreten sind, das christl. Leben \*). Dieser Empfang ist „das unbestreitbare Zeichen des Daseins und Wirkens des wahren Christenthums“, Ewald. — *ἐπιτελεῖσθε*) ist mit den meisten Neueren (auch B.-Crus., de W., Hilg., Ew., Wies., Hofm., Wörn., Phil.) als Medium zu fassen (vgl. Luther, Castal. u. M.), und zwar nicht als reflexives: sich zur Vollendung bringen (Holst I.) oder passives: sich zur Vollendung bringen lassen (Holst II.), sondern als aktives: vollenden. Dabei ist aber der Begriff nicht abzuschwächen auf den des blossen *contrarium pristinae eorum sapientiae* (Koppe, Rück.) des *acquiescere* (Win.) oder des Fortschreitens zum Ziel (Wiesel., Hofm. vgl. Kähl.): denn *ἐπιτελεῖν* und *ἐπιτελεῖσθαι* bezeichnet immer das Endigen im Sinne der Vollendung, des völligen zu Stande, zum Abschluss Bringens (consummare); s. bes. Phl 16: *ὁ ἐναρξάμενος* — *ἐπιτελέσει*, I Sam 312. *ἀρξομαι καὶ ἐπιτελέσω*, Zch 49. Lk 1332. Röm 1528. II Kor 71. 86. 11. Hbr 85. 96. Vgl. Thuc. 4, 904: *ὅσα ἦν ὑπόλοιπα ἐπιτελέσαι*. Xen. Anab. 4, 313. Freilich heisst das active Vollenden im NT immer *ἐπιτελεῖν* im Activ., während *ἐπιτελεῖσθαι* sich nur I Pt 59 als Passiv. findet. Daher haben nach der Vulg. (consummami), Chrys. u. Theophyl. viele Aeltere \*\*) und von Neueren Meyer, Matthias, Vömel, Reithm., Eadie auch hier das Passiv. angenommen. Meyer übersetzt daher: „werdet ihr jetzt mittelst Fleisches zur Vollendung gebracht?“ und erklärt dies so, dass „die judaist. Bearbeitungen, welche die Leser an sich erfuhren und mit sich vornehmen liessen, antiphrastisch, und ohne Zweifel in Hinsicht auf ihre eigene und ihrer Lehrer Meinung, als ihr christl. Vollendetwerden (*τέλειοι ποιῆσθε!*) ausgesprochen werden“, was eine schneidende und beschämende Ironie enthalte. Am nächsten dieser Fassung, ohne jedoch den ironischen Charakter hervorzuheben, kommt Beza, welcher sagt, *perficimini* gehe auf die Lehre der Pseudoapostel, welche Christo tantum initia, legi perfectionem justitiae zuschrieben. Vgl. Seml. Allein da der Medialgebrauch bei Griechen sich nicht selten findet (Plat. Phil. 7. C. Xen. Mem. 4, 8s.

\*) Die bildliche Vorstellung eines Laufs im Stadium (Bos, Wolf, Schott) ist hier nicht (wie 57) im Zusammenhang gegeben, durch den allein *ἐπιτελεῖσθαι* die Bedeutung der Vollendung eines Laufs erhalten kann (Herodian. 8, 85. 3, 817f. 4, 27.)

\*\*) zum Theil freilich zwar passivisch übersetzend, aber dann (vgl. Erasml., Calvin u. M. auch Beng.) in der Erklärung den passivischen Sinn nicht strict einhaltend.

Polyb. 1, 40<sup>16</sup>. 2, 58<sup>10</sup>. 5, 108<sup>9</sup>) und besser als die passive Bedeutung hier dem Med. *ἐναρξάμενοι* entspricht, so ist erstere vorzuziehen. Die Behauptung Meyers, dass das folgende *τοσαῦτα ἐπάθετε* εἰκῇ 34 das Subject von *ἐπιτελείσθε* als leidend erscheinen lasse, hängt mit seiner irrigen Erklärung jener Worte zusammen (s. z. 34). Uebrigens enthält das *ἐπιτελείσθε* auch bei der medialen Fassung eine Ironie, da nur nach judaist. Vorstellung, nicht nach der Meinung des P. die Gesetzesgerechtigkeit dem christl. Leben einen vollendenden Abschluss geben kann. Das Praesens bezeichnet, dass die Galater in diesem *ἐπιτελείσθαι* gerade begriffen sind. Vgl. 16. Es als Futur. attic. zu nehmen (Studer, Usteri), hätte schon das nachdrückliche *νῦν* („nunc, cum magis magisque deberetis spirituales fieri relicta carne“, Bengel) verbieten sollen.

34. deckt den Unverstand der Galater vollends mit der Bemerkung auf, dass ihre Gesetzesgerechtigkeit weit entfernt, das christl. Leben zu vollenden, vielmehr auch den Empfang des göttlichen Geistes, mittelst dessen sie jenes begonnen, vergeblich macht: So Grosses habt ihr erfahren vergeblich! nicht Frage, wozu das folgende *εἴ γε* etc. nicht passen würde, sondern Ausruf. Da *πάσχειν* im NT immer nur vom Erleiden von Uebeln gebraucht wird, so haben die Meisten auch hier diese Bedeutung angenommen. Sämmtliche Ausleger vor Schomer (bei Wolf) und Homberg, ferner Grot., Calov., Wolf, Seml., Michael, Morus, Rück., Olsh., Reithm. u. M. verstehen nach Chrys. u. Augustin. die Leiden und Verfolgungen um des Christenthums willen, so dass P. frage: so vieles habt ihr vergeblich erduldet? da ihr nämlich vom Glauben abgefallen seid und daher die Herrlichkeit nicht erlangen könnet, welche Trübsale nach sich ziehen (II Kor 4<sup>17</sup>. Röm 8<sup>17</sup>). Allein abgesehen davon, dass von besonderen vielen Leiden der Galater weder etwas im Briefe berührt (4<sup>29</sup> ist ganz allgemein) noch sonst bekannt ist, so steht diese Fassung völlig ausser dem Zusammenhang. Nach Meyer meint P. mit *τοσαῦτα ἐπάθετε* alles dasjenige, womit die falschen Apostel in ihrer judaist. Bestrebung die Galater behelligt und belästigt hatten, die vielen Plackereien behuf Gesetzesbefolgung, welche sie durch ihre neuen Lehrer hatten erleiden müssen, wofür er auf 16f. 4<sup>10</sup>. 52. 8. 6<sup>12</sup>. 24 und II Kor 11<sup>20</sup> verweist (ähnlich Jatho). Aber selbst, wenn man mit Meyer das *ἐπιτελείσθε* 33 passivisch fassen könnte, läge darin eine viel zu undeutliche Andeutung judaist. „Plackereien“, als dass daraus die Bedeutung von *ἐπάθετε* im Sinne Meyers verständlich würde. Vollends verliert dessen Erklärung bei

medialer Fassung von ἐπιτελείσθε (s. z. 3s) jeden Halt. Auch spricht gegen dieselbe, wie überhaupt gegen jede Beziehung von τοσαῦτα auf Uebles das εἰκῇ, welches ausdrückt, dass die an sich zu erwartende gute Frucht ausbleibt oder verloren geht. Darnach muss τοσαῦτα Gutes (nicht wie Matthies will, Angenehmes und Unangenehmes zusammen) bezeichnen und πάσχω, das an sich vox media ist, steht also hier von einer glücklichen Erfahrung, wie es nur zufällig sonst nicht im NT, aber sehr oft ausserhalb desselben gebraucht wird, und zwar nicht bloss in Verbindung mit Worten wie εἶ, χάριν, τερπνόν, ἀγαθά, ὀνήσιμα u. dgl., sondern auch ohne solche ausdrückliche Bestimmungen, wo jene Bedeutung nur aus dem Zusammenhange hervorgeht (wie Joseph Antig. 3, 151: ὅσα παθόντες ἐξ αὐτοῦ καὶ πηλίκων εὐεργεσιῶν μεταλαβόντες). Hier ergibt sich aber aus dem Zusammenhang mit dem Vor. 32 u. 3, wie mit dem Folg. 35 deutlich die Beziehung von τοσαῦτα ἐπάθετε auf die Erfahrung der Geistesmittheilung und ihrer Wirkungen. P. drückt also seinen schmerzlichen Unwillen darüber aus, dass so reiche Erfahrungen durch das judaist. Wesen alle Frucht völlig verlieren sollen. (So auch Schomer, Homb., Schoettg., Raphael., Kypke, Zachar., Koppe, Rosenm., Borg., Flatt, Win., Ust., Schott, B.-Crus., de W., Hilgenf., Wiesel., Hofm., Matthias, Fritzsche Diss. I. in II Kor 54, Holst., Wörn., Phil., Kähl.) Mit Ewald aber gerade an „gewaltige und heftige“ Geistesbewegungen zu denken, hat man keinen Grund. Eine Beziehung auf das vom hl. Geiste gewirkte Ertragen der Wirksamkeit des P. (Beng.) ist durch den Zusammenhang nicht gegeben und würde ἀνέχεσθε erfordern. — εἶγε καὶ εἰκῇ fasst Meyer als Andeutung, dass noch Schlimmeres der Fall sein könne als das mit εἰκῇ Gesagte und erklärt: wenn ihr es nämlich auch nur vergeblich (und nicht gar zur positiven Beeinträchtigung eures Messiasheils) erlitten habet. So im Wesentlichen auch Bez., Grot., Wolf, Seml., Kypk., Mich., Rosenm., Paulus, Matthies, Olsh., B.-Crus., de W., Ew., Wies., Matthias, Wörn., Phil. u. A., unter welchen aber diejenigen, welche τοσαῦτα von göttlichen Gnadenerweisungen erklären, das erwartete Schlimmere, theils auf Gottes Zorn und Gericht, theils auf einen Rückfall beziehen, welcher die nach Gesetzesgerechtigkeit strebenden noch schlimmer machen würde als sie vor der Bekehrung waren (so B.-Cr. u. Wiesel.). Allein diese Erklärung ist sicher falsch. Denn erstlich würde dadurch die Bedeutung des εἰκῇ unpassend abgeschwächt, als wenn nicht die Vergeblichkeit, also der Verlust des Geistesempfanges das Schlimmste in sich schliesse. Und dann ist auch das εἶγε καὶ

unrichtig gefasst. Man müsste, um dem Gedanken an noch Schlimmeres irgend einen Halt zu geben, καί in der Bedeutung „auch nur“ nehmen, wie dies Meyer mit Berufung auf Hartung Partik. I. 136. Baeuml. Partik. 150 thut. Aber diese Bedeutung erhält es immer nur bei steigerndem Gebrauche, wenn nämlich seine steigernde Kraft nicht wie gewöhnlich verstärkend, sondernd vermindern ist (vgl. Kühner II. 797). Hier aber, wo das καί nur das schon vorher gebrauchte εἰς wiederaufnimmt, kann es unmöglich steigernd sein, weder nach der einen noch nach der anderen Seite. Vielmehr kann es hier nur die Aussage als der Wahrheit entsprechend bezeichnen und die Bedeutung wirklich haben (Hartung I. 132). εἶπε aber heisst wenn anders und steht wie dieses sowohl in Beziehung auf Sicheres in der Bedeutung da ja, als auf Zweifelhaftes in der Bedeutung des einfachen wenn nämlich (Kühner II. 738). Steht es hier im ersteren Sinne, so würden die Worte sagen: da ja wirklich, wie gesagt, völlig vergeblich ihr jenes erfahren habt (so im Wesentl. Win., Fritzsche, Ust., Schott, Holst.). Und diese Erklärung ist nicht unmöglich, denn da in dem vorangehenden Ausruf der Hauptnachdruck auf die Grösse der Erfahrungen (ποσάυτα) gelegt war, so konnte ihre Vergeblichkeit noch einmal in ihrer Thatsächlichkeit betont werden gegenüber dem judaist. Wahn, dass das christl. Leben durch die Gesetzesgerechtigkeit seine Vollendung erhalte. Nur weil nach dem Folg. (35) von P. vorausgesetzt wird, dass bis jetzt bei den Lesern der Empfang des Geistes noch nicht ganz vergeblich geworden ist, wird der zweite Gebrauch von εἶπε mit Beziehung auf Ungewisses vorzuziehen sein: wenn nämlich wirklich vergeblich (es geschehen sein sollte). Dabei ist dann aber nicht an die Möglichkeit der Besserung zu denken (wie Chrys., Ambros., Luther \*), Erasm., Calvin, Clarius, Zeger, Calov, Corn. a. Lap., Est., Zachar., Mor. u. A. wollen), was im Contexte nicht angedeutet ist, sondern die Worte sollen, wie Hofm. (vgl. Kähl.) richtig erklärt, nur die Möglichkeit offen lassen, dass es nicht wirklich schon so weit mit den Lesern gekommen sei. Meyer's Behauptung, damit „würde P. selbst seinen sehr ersten Vorwurf ποσάυτα ἐπαθ. εἰς gleich wieder problematisch gemacht — ihm aber dadurch den Nerv durchschnitten haben“, müsste auch das Folg. 35 treffen und ist unbegründet, da vielmehr jene Worte so mit ernster Warnung auch Aufmunterung verbinden.

---

\*) „Objurgat quidem, sed ita semper oleum juxta infundat, ne eos ad desperationem adigat. — Non omnino abjeci spem de vobis“.

35. Nach der logischen Parenthese 33 u. 4 nimmt οὖν (Hartung Partik. II. 22f. Klotz ad Devar. 719) das 32 Gesagte, doch in veränderter Zeitform (Präs.) und mit Andeutung eines neuen Gedankens wieder auf, um dann zum Erweis der Rechtfertigung aus dem Glauben das Beispiel Abraham's anzureihen. — ἐπιχορηγῶν und ἐνεργῶν sind nicht als Partic. imperf. zu betrachten (Castal., Bengel, Seml. u. M.); denn vom erstmaligen Geistesempfang, dem ἐλάβετε 32 entsprechend, hätte P. ἐπιχορηγῆσας und ἐνεργῆσας schreiben müssen. Nein, er bezeichnet das ἐπιχορηγεῖν etc. als noch immer fortdauernd bei den Galatern; es hat noch nicht aufgehört, obwohl es natürlich jetzt in Folge der erlittenen wirksamen Bestrebungen der Judaisten weniger stark und allgemein als früher sein musste (νῦν σαρκὶ ἐπιτελείσθε 33): „nondum ceciderant, sed inclinabantur, ut caderent“, Augustin. — In ἐπιχορηγεῖν, ist ἐπί nicht insuper, sondern die Richtung bezeichnend wie in darreichen, zukommen lassen (II Kor 9<sup>10</sup>. Kol 2<sup>19</sup>. II Pt 1<sup>5</sup>, vgl. auch Phl 1<sup>19</sup>). — καὶ ἐνεργ. und um ein besonderes χάρισμα namhaft zu machen — welcher u. s. w. — δυνάμεις können Wunder sein (IKor 12<sup>10</sup>), dann ist ἐν nicht: in (Wörn.) sondern: unter (Winer u. V., auch Kahl.); oder Wunderkräfte (IKor 12<sup>28</sup>), dann ist ἐν: in eurem Inneren (Borg., Ust., Matthias, Schott, Olsh., Wiesel., Holst., Phil. u. M.). Für letzteres spricht die Analogie von IKor 12<sup>6</sup> (vgl. Phl. 2<sup>13</sup>. Eph 2<sup>2</sup>). — ἐξ ἔργων νόμου, ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως. sc. ποιεῖ τούτο (Buttm. NT Gr. 386) oder ἐπιχορηγεῖ ὑμῖν τὸ πνεῦμα κ. ἐνεργεῖ δυνάμεις ἐν ὑμῖν; wird diese seine Wirksamkeit auf euch durch Gesetzeswerke oder durch Glaubenskunde verursacht? kommt sie in Folge dessen, dass ihr jene Werke treibet, oder dass solche Kunde euch mitgetheilt wird? auf jenem Wege der activen Verdienstlichkeit oder auf diesem des Empfangs göttlicher Predigt? Ueber ἀκοῇ πίστεως, auch hier nicht mit Hofm. πίστις ἀκοῆς, z. z. 32. — Als das, woraus die Leser die von P. vorausgesetzte Antwort ἐξ ἀκοῆς πίστεως zu entnehmen hatten, was bei der ähnlichen Frage 32 nur ihre Erfahrung gedacht. Hier wird aber durch die Fassung der Frage selbst zugleich ein anderer Erkenntnisgrund für jene Antwort angedeutet. Indem nämlich P. so nachdrucksvoll Gott als den Verleihenden und Wirkenden bezeichnet, legt er damit den Schluss nahe, dass dieser das christl. Leben begründenden und fördernden göttlichen Gnadenwirksamkeit auf Seiten des Menschen nicht das Thun von Gesetzeswerken, sondern nur das Annehmen der Glaubenspredigt entsprechen kann. Und da auf diese Weise hier nicht wie 32 die Begründung, sondern der fortdauernde

Bestand des christl. Lebens auf den Glauben zurückgeführt wird, so durfte nun nicht wieder, wie es 3<sup>s</sup> geschah, erst noch der Widerspruch zwischen Anfang und Vollendung geltend gemacht werden, um die Thorheit der judaist. Normirung des christl. Lebens aus dem Gesetz zu erweisen, sondern diese ergab sich hier unmittelbar.

3<sup>e</sup>—14. Die dem Abraham gegebene göttliche Heilsverheissung sollte nicht durch das Gesetz ihre Erfüllung erhalten, welches vielmehr nur Fluch bringt, sondern durch den Glauben an Christus, der von diesem Fluche loskauft.

3<sup>e</sup>. Die sich von selbst verstehende Antwort auf die vorhergehende Frage ist: ἐξ ἀνοῆς πίστεως, und daran, nicht aber unmittelbar an jene Frage selbst (Hofm. nach seiner unrichtigen Fassung von ἀνοῆς πίστεως), knüpft nun P., die den Lesern bekannten Worte Gen 15<sup>e</sup> nach d. LXX sich aneignend, jenes grosse heilsgeschichtliche Argument für die Glaubensgerechtigkeit, welches in der Rechtfertigung des theokratischen Urvaters sich darstelle. Die logische Berechtigung dieser Verbindung beruht nicht darauf, dass „P. eben die durch die Glaubenspredigt verursachte Wirksamkeit des Geistes als das die rechtfertigende Kraft des Glaubens beweisende Moment angeführt hat“ (Meyer), denn an die Rechtfertigung war im Vor. gar nicht gedacht, sondern darauf, dass P. im Folg. die Rechtfertigung aus dem Glauben nur als Vorbedingung für den auf den Glauben gegründeten Geistesempfang (3<sup>14</sup>) in Betracht zieht. Also: (jenes geschah auf Grund der Glaubenspredigt), gleichwie Abraham Gott glaubte, und es (dieses Glauben) ihm angerechnet, wurde zu Gerechtigkeit. Es ist daher weder mit Koppe nach <sup>1</sup>Abq. ein Kolon zu setzen, noch mit Beza und Hilgenf. 3<sup>e</sup> als Vordersatz und 3<sup>7</sup> als Nachsatz zu betrachten, da 3<sup>7</sup> offenbar selbstständig ist, u. 3<sup>e</sup> nur sehr willkürlich mit Hilgenf. anakoluthisch genommen würde. Der Glaube Abraham's ist nach P. nicht der Glaube an den verheissenen Christus (worauf Meyer's Verweisung auf Joh 8<sup>e</sup> führen würde), sondern der Glaube an die Verheissung der reichen Nachkommenschaft (nach Röm 4<sup>18</sup>—24), er rechtfertigt also nicht um seines Inhalts Christus willen (Philippi), aber andererseits auch nicht, weil er wirklich Gerechtigkeit wäre als dasjenige Verhalten, wodurch der Mensch dem göttl. Gnadenwillen gerecht wird (Wörn. im Anschluss an Beck.); sondern P. meint offenbar, Abrahams Glaube werde während er nicht Gerechtigkeit ist, als solche angerechnet, und der Grund davon ist die göttliche Gnade, welcher Abr. durch seinen



Glauben an Gottes Gnadenverheissung vertraute; daher ist ungehörig, hier den Begriff der Heiligung einzumischen (Bisp., Reithm. u. a. Katholiken). Vgl. Hoelemann de justitiae ex fide ambabus in VT sedibus, Lps. 1867 aff. Zum Preis des rechtfertigenden Glaubens Abraham's nach Gen 11 vgl. Jak 22ff. IMkk 232 und Mechita in Jalkut Sim. I. f. 698: „hoc planum est Abrahamum neque hunc mundum neque futurum haereditate consequi potuisse, nisi per fidem, qua credidit, p. d. Gen 156“.

37\*). Erkennet also (da Abraham's Glaube ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wurde), dass die, welche vom Glauben her sind u. s. w. — *γινώσκετε* wird von Cypr. ep. 63 ad Caeci, Hieron., Ambros., Luther, Erasm., Beza, Menoch., Piscat., Sem., Rosenm., Rück., Reithm., Lightf., Holst. als Indic. genommen. Lebhafter ist die Rede durch die Fassung als Imperat. (Vulg., Cast., Calv. u. d. meisten Neueren, auch Eadie, Wörn., Phil.). — *οἱ ἐκ πίστεως* bezeichnet die Gläubigen nach dieser ihrer specifischen Eigenthümlichkeit genetisch. Glaube ist es, woraus ihr geistiger Lebensstand herrührt. Vgl. Röm 28. 32. 414. Joh 1837 al. — *οὔτοι* hat den Nachdruck (vgl. Röm 814. 96): diese, keine Anderen. Gewöhnlich denkt man nun als Gegensatz: nicht die leiblichen Nachkommen Abraham's. Aber wie fremd ist unserem Contexte eine Vergleichung der leiblichen und geistlichen Abrahamiden-schaft! Contextmässig ist nur: diese, nicht diejenigen, welche *ἐξ ἔργων νόμου* sind“. S. 38—10. Richtig so auch Rück. u. Wieseler — *οἱ τοὶ Ἀβρ.*) Abrahamiden im wahren Sinne. Denn die wahren *υἱοὶ* können keine von der wesentlichen Beschaffenheit des Vaters verschiedene Beschaffenheit haben. Vgl. Joh 83. 89. Röm 411f.

38. 9. Nachdem P. aus der Schrift darauf hingewiesen, dass keine Anderen als die Gläubigen Abraham's Söhne sind, zeigt er nun weiter nach der Schrift, dass keine Anderen als diese am Segen Abraham's Theil haben.

38\*\*). *Ἀέ* von der Gläubigen Kindschaft Abraham's zur Segensgemeinschaft überführend. — *προϊδοῦσα*) Personification. Vgl. 32. Röm 43. 917. Joh 788. Die Schrift sah vorher und die Schrift verkündigte vorher, insofern das,

\*) *υἱοὶ* ist nicht nach *εἶσιν* (N<sup>o</sup>ACDFG, Elz., Tisch. VII), sondern davor zu stellen (N<sup>o</sup>B, Iren. u. A.), jene Stellung ist, als die regelmässiger, Korrektur.

\*\*) Das entscheidend bezeugte *ἐνελογ.* (N<sup>o</sup>ABCDKLP) ist (wie Act 325) in einigen Autoritäten mit dem gewöhnlicheren Simplex *εὐλογ.* (Elz.) vertauscht, hier wohl auch unter dem Einfluss des folg. *ἐν σοί*, das zum Theil statt *ἐν* dem *εὐλογ.* vorangestellt wird.

was Gott vorhersah und vorherverkündigte, nämlich in Bezug auf das gegenwärtig Geschehende, Bestandtheil der Schrift und in ihr gesagt ist. Vgl. das häufige λέγει ἡ γραφή, desgl. Siphra f. 186. 2: Quid vidit (קרא) scriptura etc. — ἐκ πίστεως) ist das Hauptmoment des Participialsatzes: aus Glauben, nicht aus den Gesetzeswerken als menschlicher Seits bedingender Ursache. — δικαιοῖ) Praesens, denn die vorhergesehene Zeit (προϊδοῦσα) war die christliche Gegenwart. — τὰ ἔθνη) die Heiden (vgl. 3<sup>14</sup>), so dass also diese nicht dem Gesetze sich zu unterwerfen haben um gerecht zu werden. — προεγγε-  
 λίσατο) so gab sie die frohe Vorherverkündigung. προ bezieht sich, wie bei προϊδοῦσα, auf die künftige Verwirklichung in der christl. Zeit. Jene Verheissung war ein Evang. vor dem Evang. Das Wort findet sich im NT nur hier, bei den LXX. und Apokr. nicht, aber bei Philo de opif. m. p. 7 A. de nom. mut. p. 1069. D. auch Schol. Soph. Trach. 335. — ὅτι ἐνευλογηθήσ. ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη) Gen 12<sup>s</sup> nach den LXX mit dem recitativen ὅτι angeführt, so jedoch, dass statt πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς aus 18<sup>18</sup> (vgl. auch 22<sup>18</sup>) πάντα τὰ ἔθνη aufgenommen ist: und dies nicht zufällig, sondern weil es P. mit Heidenchristen zu thun hat, die man dem Gesetze unterwerfen wollte. Daher (und s. 3<sup>14</sup>) ist nicht mit Winer, Matthias, Schott, B.-Crus. nach Aelteren alle Völker, Juden und Heiden, zu erklären. — Den Nachdruck in diesem Verheissungsspruche hat nicht πάντα (Schott), sondern das an der Spitze stehende ἐνευλογηθήσονται. Denn hätte die Schrift nicht vorhergesehen, dass der Glaube die Heiden gerecht mache, so würde sie nicht Segen in Abraham allen Heiden verheissen haben, woraus folgt (3<sup>9</sup>), dass die Gläubigen es sind, die diesen Segen empfangen, nicht die Gesetzlichen, über welche ja die Schrift nicht Segen, sondern Fluch ausspricht (3<sup>10</sup>). Das charakteristische ἐνευλογ. kann nur von den Gläubigen, nicht von den Gesetzlichen gemeint sein. Was aber P. unter ἐνυλ. der mess. Erfüllung nach versteht, soll nach Meyer die göttliche Gnadenwohlthat der Rechtfertigung sein (ebenso Bez., Ust., Rück., Reithm., Eadie, Wörn., vgl. Möller, nach dem der an sich weitere Begriff der εὐλογία hier nur um der daraus von selbst zu schliessenden Rechtfertigung aufgenommen ist). Aber dies ist gewiss nicht richtig. Aus dem vorherigen ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη erhellt die gleiche Bedeutung von ἐνευλογεῖσθαι und δικαιοῦσθαι keineswegs. Vielmehr ist das logische Verhältniss des Participialsatzes zum Nachsatze προεγγε. etc. viel klarer, wenn die Rechtfertigung als Vorbedingung der Segnung gedacht ist. Ebenso wenig ergibt sich die

Identität der beiden Begriffe aus 3<sup>10. 11</sup>, wo die Rechtfertigung nicht als das Gegentheil der *κατάρξα*, sondern als das erscheint, wodurch dieselbe aufgehoben und die Verwirklichung des Segens herbeigeführt wird. Und gleicherweise unbegründet ist die Behauptung Meyer's, die Richtigkeit seiner Fassung werde durch 3<sup>14</sup> sicher bestätigt, wo sich an den Empfang des Segens als ein weiterer Empfang der des heiligen Geistes anschliesse, so dass also schon die Geistesverleihung nicht mit im Begriff der *εὐλογία* gedacht, sondern dieser Begriff dem Zusammenhange gemäss auf die Rechtfertigung beschränkt sei, mit welcher der ganze Heilempfang anhebe. Denn da, wie Meyer selbst richtig erklärt, 3<sup>14</sup> der zweite Satz mit *ἵνα* dem ersten nicht subordinirt, sondern parallel ist, so liegt es mindestens sehr nahe, die Geistesverleihung gerade als Inhalt der *εὐλογία* zu denken (s. z. 3<sup>14</sup>). Und dass sie dies ist, wird daraus gewiss, dass der Geist als Gegenstand der Verheissung bezeichnet wird. Der Geist kommt hier aber nach dem Zusammenhang mit dem Vor. (3<sup>2</sup> u. 5) in Betracht, als der das christl. d. h. das wahre Leben begründende, wie es ihm denn auch überhaupt nach P. charakteristisch ist, wahres Leben zu sein und zu wirken (Röm 8<sup>1ff.</sup>). Damit stimmt nun überein, dass nach 3<sup>11</sup> u. 12 das Gegentheil des Fluches das Leben und nach 3<sup>13</sup> der Inhalt des Fluches der Tod ist. Hiernach besteht der Segen hier nach P. nicht in dem ganzen Heil des Reiches Gottes (de Wette, Wiesel.), oder in *summa bona* (Grot.), oder dem Segen der wahren Religion (Ewald), was Alles zu allgemein ist, sondern in dem durch den Geist vermittelten Leben (so richtig Bähr, StKr 1849 <sup>320</sup>, Hofm., Kähl.). Gegen die von Meyer als treffend bezeichnete Erklärung von Hunnius: „Benedici in hac promissione est liberari maledictione legis aeternae et vicissim haeredem scribi iustitiae et bonorum coelestium“ entscheidet schon dies, dass, wo *εὐλογεῖν* und בָּרַךְ im bibl. Sprachgebrauch von Gott gebraucht werden, sie nicht einen erst in Zukunft, sondern sofort wirksamen Segen bezeichnen (vgl. Hofm.). — *ἐν σοί* ist nicht: per tuam posteritatem, i. e. Christum (Hieron., Oecum., Menoch, Est., Calov, Ramb., Mor., Borg., Flatt, Schott, vgl. auch Beng.), wobei ja das persönliche *σοί* (im Widerstreite mit 3<sup>9</sup>) beseitigt wird, sondern: in dir d. h. in dem, dass du gesegnet wirst, ist das Gesegnetwerden aller Heiden enthalten (als Consequenz), insofern nämlich alle Heiden durch den Glauben zur Rechtfertigung und durch die Rechtfertigung zum Empfang des heiligen Geistes gelangen sollen, in dem Segen Abraham's aber, des Vaters aller Gläubigen (Röm 4), der Zusammenhang von Glaube und Rechtfertigung eröffnet

und für alle Zukunft gesetzt wurde. Vgl. Ellicot. Zu ἐνευ-  
λογεῖσθαι, in der Person Jemandes gesegnet werden,  
welches bei Griechen nicht vorkommt, vgl. noch Act 32.  
JSir 4421.

39. (ὅστε) allgemeines Ergebniss aus 37 u. 8. Sind  
nämlich die Gläubigen Abrahamssöhne 37, und hat die Schrift  
in ihrer Abrahamischen Segensverheissung den Glauben als  
Quell der göttlichen Rechtfertigung der Heiden im Auge ge-  
habt, so sind sonach die Gläubigen diejenigen, welche ge-  
segnet werden mit dem gläubigen Abraham. Das ὥστε ist  
das gewöhnliche der thatsächlichen Folge, mithin nicht im  
Sinne von οὕτως ἔν, worauf Hofm. hinauskommt, zu erklären.  
— οἱ ἐκ πιστεως) hat wie 37 den ganzen Nachdruck.  
σὺν τῷ πιστῷ Ἀβρ.), nicht wieder ἐν schreibt P., weil er  
aus der Gegenwart des εὐλογοῦνται in die Vergangenheit blickt,  
in welcher Abr. als der Gesegnete dasteht, mit dem nun die  
Gesegnetwerdenden in die Gleichheit des Verhältnisses ein-  
treten. σὺν aber ist nicht gleich καθώς (Koppe), sondern  
drückt die Gemeinschaft aus; die Gläubigen haben, indem sie  
gesegnet werden, mit dem gläubigen Abraham die nämliche  
göttliche Wohlthat gemein, welche in seiner Person begonnen  
hat und auf die Gläubigen als auf die ihm homogenen υἱός  
sich forterstreckt. Das Prädicat πιστῷ ist zu Ἀβρ. zugefügt,  
um die Gleichheit des ethischen Charakters, welche noth-  
wendig zur Gleichheit des Erfolgs gehört, zu bezeichnen.

310\*). Argumentum e contrario für die Richtigkeit des  
39 aufgezeichneten Ergebnisses\*\*). Denn wie ganz anders ver-  
hält sich's mit denen, welche Werkleute des Gesetzes sind!  
diese stehen nach der Schrift sämmtlich unter Fluch, so dass  
also an ein Gesegnetwerden derselben nicht zu denken ist.  
Die argumentative Bestimmung des γάρ auf das ganze Satz-  
gefüge 310—14 zu erstrecken (Holsten, Hofm.), wonach 310  
nur Einleitung der Beweisführung wäre, ist deshalb weniger  
zu billigen, weil diesem γάρ ein untergeordnetes zweites γάρ  
folgt, und dann 311 eine in sich ganz vollständige Argumen-  
tation mit δέ eingeführt wird. Ueberdies ist durch die Schrift-

\*) Vor ἐπιχατ. ist (nach NABCDGF 17, Pesch., Heracl., Arm.)  
δοι zu lesen (das bei Elz. fehlt). — Vor πάντων ist ἐν (bei N<sup>o</sup>ACDEFGKLP.  
Orig., Elz., Lachm., Tisch. VII.) fortzulassen (nach N<sup>o</sup>B 17., 67\*\*  
Treg., Tisch. VIII., WH.) als aus der LXX eingekommen.

\*\*) Der Schluss hat das Dilemma zum Grunde: entweder aus  
dem Glauben oder aus dem Gesetze. Tertium non datur. Dies ist  
keine Unterschiebung (Einwand Hofm.), sondern nothwendige logische  
Voraussetzung, wie sie bei jeder Argumentation aus dem Gegentheil  
stattfindet.

anführung 310 das, was sie beweisen soll (*ὅσοι* etc.) vollständig und schlagend bewiesen (gegen Holst. I.). — *ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν*) Gegentheil der *οἱ ἐκ πίστεως* 37: denn Alle, welche von Werken des Gesetzes her sind, i. h. deren charakteristische ethische Verfassung durch Gesetzesbeobachtung hergestellt und bestimmt ist (vgl. z. Röm 28), die Gesetzesmenschen, *οἱ ἐχόμενοι τοῦ νόμου*, Oecum. Vgl. *ἐργαζόμενος* Röm 44. — Das Citat ist Dtn 27<sup>28</sup> frei nach den LXX, und das jenes *ὅσοι* — *ὑπὸ κατάραν εἰσι* abweisende Moment des Ausspruchs beruht darin, dass Niemand *ἐμμένει ἐν πᾶσι* etc. weder quantitativ noch qualitativ gewachsen ist, mithin Alle, welche *ἐξ ἔργων νόμου* sind, liesem hier festgesetzten Fluche unterworfen sind. Nur der wäre es nicht, welcher wirklich den völligen (*ἐν πᾶσι*) und beständigen (*ἐμμένει*) Gesetzesgehorsam leistete, vermöge dessen er als Thäter des Gesetzes gerechtgesprochen werden müsste (Röm 218) und das Heil als *ὀφείλημα* (Röm 44) zu beanspruchen hätte; aber s. Röm 39—20. 77—25. — *ἐπικατάρατος* sc. *ἐστί*, אָרִיר, *κατηραμένος* Mt 2541. Wenn Meyer meint, *ἐπικατ.* bedeute der göttlichen *ὀργή* verfallen, die *πῶλεια* aber, der ewige Tod, das Gegentheil des *ζήσεται* 311, ei erst das endliche Geschick des *ἐπικατάρατος*, die Vollziehung und Wirkung der *κατάρα*, so liegt dem die irrige Vorstellung zu Grunde, dass die Vollziehung des göttlichen Fluches von seiner Aussprache getrennt, erst in die Zukunft falle, während derselbe ebenso, wie der göttliche Segen (s. z. 38) nach biblischem Sprachgebrauch als ein solcher zu denken ist, er sofort wirksam zu werden und sich zu vollziehen beginnt, gl. Hbr 68. Der hier gemeinte Fluch ist also nicht bloss die göttliche *ὀργή* und vollzieht sich nicht erst im ewigen Tode, sondern er besteht und vollzieht sich in der Unterwerfung unter die Herrschaft des zunächst als Ende des irdischen Lebens gedachten Todes, durch welche aber ein vor und nach demselben andauernder Todeszustand hervorgerufen wird. Denn der Satz 312: *ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς* steht in so deutlichem antithetischem Parallelismus zu der hier 310 angeführten Stelle, dass sich daraus, als das Gegentheil des Fluches, das Leben ergibt. Und wenn Christus als der dem schmachvollen Kreuzestod unterworfenen selbst als *κατάρα* bezeichnet wird, so erhellt daraus vollends die angegebene Bedeutung dieses Begriffs. Vgl. dazu II Kor 36. 7 (*τὸ γράμμα ποκτείνει, διακονία θανάτου*). Falsch ist es, unter dem Fluche bloss den geistlichen Tod zu verstehen (Bähr a. a. O.). Das Wort kommt bei Griechen nicht vor, bei denen *κατάρατος* häufig ist. Vgl. aber Sap 313. 148. Tob 1312. IV Mkk 212.

—  $\delta\varsigma\ \sigma\upsilon\kappa\ \epsilon\mu\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$ ) Das im Gesetzbuche Geschriebene ist als massgebender Bereich gedacht, aus welchem man heraustritt. Vgl. Act 14<sup>22</sup>. Hbr 8<sup>9</sup>. II Tim 3<sup>14</sup>. Xen. Ages. 1.1. Thuc. 4, 118<sup>9</sup>. Plat. Legg. 8<sup>844</sup>. C. Polyb. 3, 70<sup>4</sup>. Isocr. de Pace 428. fin. Liban. IV 271. Reisk. Joseph. Antiq 8, 10<sup>3</sup> al. Bei Classikern häufiger mit blossem Dativ als mit  $\epsilon\nu$ . —  $\pi\alpha\sigma\iota$ ) so wie das vorherige  $\pi\epsilon\varsigma$ , steht nicht im Hebräischen, wohl aber im Samarit. Texte und bei den LXX. Grundlos aber beschuldigt Hieron. die Juden einer absichtlichen (die Strenge des Ausspruchs mildernden) Verstümmelung des Textes. —  $\tau\omicron\upsilon\ \pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ ) Absicht des  $\epsilon\mu\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$  etc.

31f.  $\Delta\acute{\epsilon}$ ) weiterführend. Nachdem nämlich P. 3<sup>10</sup> die Theilhabung der Gläubigen an dem Segen Abraham's durch das argumentum e contrario erhärtet hat, dass die Gesetzlichen unter Fluch stehen, ist es nun zur Vollendung dieser seiner mit 3<sup>6</sup> angehobenen, auf Grund der Schrift geführten Lehrentwicklung seine Aufgabe, auf demselben Grunde den einzigen Weg der Erlösung von dem Fluche (nicht: der Gerechtwerdung, Meyer) aufzuzeigen, und zwar a) negativ: nicht auf dem Wege des Gesetzes erlangt man die Rechtfertigung, durch welche der Fluch aufgehoben und die Verwirklichung des Segens, das Leben, herbeigeführt wird (3<sup>11. 12</sup>), und b) positiv: Christus erst hat uns frei gemacht vom Gesetzesfluche (3<sup>13</sup>). Man beachte (gegen Wieseler's Einwand), dass in  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\tau\alpha\iota\ \pi\alpha\rho\alpha\ \tau\omicron\ \theta\epsilon\omega$  das Gerechtfertigtwerden trotz des Fluchs, mithin das Freiwerden von demselben klar und nothwendig vom vorangehenden (3<sup>10</sup>) und nachfolgenden (3<sup>13</sup>) Zusammenhange gegeben ist. — 3<sup>11</sup> u. 12 enthält einen vollständigen Syllogismus, so dass  $\delta\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\ \epsilon\kappa\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota$ .  $\zeta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$  die Propositio major, 3<sup>12</sup> die Propos. minor, und  $\epsilon\nu\ \nu\omicron\mu\omega\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\iota\varsigma\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\tau\alpha\iota\ \pi\alpha\rho\alpha\ \tau\omega\ \theta\epsilon\omega$  die Conclusio bildet. Die spitzfindigen Einwendungen Hofm. scheitern schon an der Verbindung  $\delta\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\ \epsilon\kappa\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ , aber auch an der nothwendigen inneren Correlation von  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$  und  $\zeta\omega\acute{\eta}$ , welche sich wechselseitig setzen. — Das erste  $\acute{\omicron}\tau\iota$  ist declarativ, und das zweite causativ: dass aber durch's Gesetz Niemand — —, ist offenbar, weil u. s. w. Umgekehrt Homberg und Flatt: „weil aber durch's Gesetz Niemand — — so ist klar, dass u. s. w.“ — Dagegen aber ist, dass 3<sup>12</sup> ganz entbehrlich und zur Argumentation ungehörig wäre, so wie auch, dass sich  $\delta\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\ \epsilon\kappa\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma\ \zeta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ , als bekannter Schriftsatz, doch wohl weit mehr eignet, zu begründen, als begründet zu werden. Weit besser daher Bengel, welcher ebenfalls  $\delta\eta\lambda\omicron\nu\ \acute{\omicron}\tau\iota$  nicht trennen will: „Quod attinet ad id [also das erstere  $\acute{\omicron}\tau\iota$  gleich  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron$ ,  $\acute{\omicron}\tau\iota$ , II Kor 1<sup>18</sup>. 11<sup>10</sup>. Joh 2<sup>18</sup>. 9<sup>17</sup>],

quod in lege nemo justificetur coram Deo, id sane certum est etc.“ Doch ist die gewöhnliche Fassung natürlicher\*) und nachdrücklicher. Hofm. z. St. u. Schriftbew. I 615f. will 3.11. 12 als Vordersatz zu 3.18. 14 fassen; *ὅτι* sei grundangehend, und *δῆλον* (oder *δηλονότι*) führe nur die Erläuterung dieses Grundes ein. Aber so entsteht eine lange, zwischensätzlich verschränkte Periode, von der ganzen Umgebung, in welcher P. nur mit kurzen Sätzen ohne periodische Verflechtung sich ausdrückt, verschieden; auch findet sich im NT der bekannte Gebrauch von *δηλονότι* nämlich (s. bes. Buttm. ad Plat. Crit. 106. Bast Palaeogr. 804) sonst nicht, so äusserst häufig auch Gelegenheit dazu war (I Kor 15.27. I Tim 6.7 wird mit Unrecht angeführt); ferner ist es von vornherein sehr unwahrscheinlich, dass die beiden wichtigen Citate 3.11. 12 nur die Bestimmung beiläufiger Erläuterung haben sollten (vgl. Röm 1.17); endlich käme auch ein schiefer Gedanke heraus, als ob nämlich Christus durch die 3.11. 12 enthaltene Reflexion zur Erlösungsthat seines Kreuzestodes bewogen worden sei (vgl. vielmehr 4.8—5. Röm 8.3. II Kor 5.21). — *ἐν νόμῳ* nicht: durch Befolgung des Gesetzes, was *ἐξ ἔργων νόμου* wäre (Erasm., Koppe, Rosenm. u. m.), sondern durch das Gesetz, insofern nämlich das Gesetz ein Institut ist, welches jenen ausgesprochenen Fluch nicht aufhebt und die Rechtfertigung vermittelt; denn sonst müsste der Glaube sein Princip sein, was nicht der Fall ist (s. d. Folgende). Das Gesetz ist also principiell nicht das Mittel, durch dessen Gebrauch man zur Rechtfertigung gelangen kann. Nur wenn man die deutliche Beziehung der hier in Frage stehenden Rechtfertigung auf die Aufhebung des Fluches über die Gesetzesübertreter verkennt, kann man glauben, dass diese Beweisführung für die Unmöglichkeit der Rechtfertigung aus dem Gesetze auf Grund des zwischen Glaube und Thun bestehenden Gegensatzes gar keine Beziehung auf die menschliche Sündhaftigkeit habe (Lipsius, Rechtf. 68, Ritschl, die christl. Lehre v. d. Rechtfert. u. Versöhn. II 306f.). Ueberdem verhält sich letztere zu jenem Gegensatz immer für P. wie der reale Grund zum logischen (vgl. Pfeiderer, Paulin. 78. Weiss, bibl. Theol. § 661 A.). Dem nachdrücklich vorangestellten *ἐν νόμῳ* entspricht *Χριστός* 3.13 (was durch's Gesetz nicht geschieht, hat Christus bewirkt), daher nicht mit Rück., de W. *ἐν*: in zu fassen ist, in der

\*) denn das *δῆλον* will zu den folgenden Worten, weil sie ein Schriftausspruch sind, sich nicht recht schicken, wenn man wie Bengel erklärt. Man sollte etwa *γέγραπται* erwarten, so dass dann das erste *ὅτι* zu fassen wäre: *ἵνα εἰδῇτε, ὅτι* (Fritzsche Quaest. Luc. 59ff. Schaeef. ad Dem. II. 71).

—  $\delta\varsigma\ \sigma\upsilon\kappa\ \epsilon\mu\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$ ) Das im Gesetzbuche Geschriebene ist als massgebender Bereich gedacht, aus welchem man heraustritt. Vgl. Act 14<sup>22</sup>. Hbr 8<sup>9</sup>. II Tim 3<sup>14</sup>. Xen. Ages. 1<sup>1</sup>. Thuc. 4, 118<sup>9</sup>. Plat. Legg. 8<sup>844</sup>. C. Polyb. 3, 70<sup>4</sup>. Isocr. de Pace 438. fin. Liban. IV 271. Reisk. Joseph. Antiq 8, 103 al. Bei Classikern häufiger mit blossem Dativ als mit  $\epsilon\nu$ . —  $\pi\tilde{\alpha}\sigma\iota$ ) so wie das vorherige  $\pi\tilde{\iota}\varsigma$ , steht nicht im Hebräischen, wohl aber im Samarit. Texte und bei den LXX. Grundlos aber beschuldigt Hieron. die Juden einer absichtlichen (die Strenge des Ausspruchs mildernden) Verstümmelung des Textes. —  $\tau\omicron\upsilon\ \pi\omicron\iota\eta\tilde{\nu}\sigma\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ ) Absicht des  $\epsilon\mu\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$  etc.

3<sup>11f.</sup>  $\Delta\epsilon$ ) weiterführend. Nachdem nämlich P. 3<sup>10</sup> die Theilhabung der Gläubigen an dem Segen Abraham's durch das argumentum e contrario erhärtet hat, dass die Gesetzlichen unter Fluch stehen, ist es nun zur Vollendung dieser seiner mit 3<sup>6</sup> angehobenen, auf Grund der Schrift geführten Lehrentwicklung seine Aufgabe, auf demselben Grunde den einzigen Weg der Erlösung von dem Fluche (nicht: der Gerechtwerdung, Meyer) aufzuzeigen, und zwar a) negativ: nicht auf dem Wege des Gesetzes erlangt man die Rechtfertigung, durch welche der Fluch aufgehoben und die Verwirklichung des Segens, das Leben, herbeigeführt wird (3<sup>11. 12</sup>), und b) positiv: Christus erst hat uns frei gemacht vom Gesetzesfluche (3<sup>13</sup>). Man beachte (gegen Wieseler's Einwand), dass in  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\tau\alpha\iota\ \pi\alpha\rho\alpha\ \tau\omega\ \theta\epsilon\omega$  das Gerechtfertigtwerden trotz des Fluchs, mithin das Freiwerden von demselben klar und nothwendig vom vorangehenden (3<sup>10</sup>) und nachfolgenden (3<sup>13</sup>) Zusammenhange gegeben ist. — 3<sup>11</sup> u. 12 enthält einen vollständigen Syllogismus, so dass  $\delta\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\ \epsilon\kappa\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$  die Propositio major, 3<sup>12</sup> die Propos. minor, und  $\epsilon\nu\ \rho\omicron\mu\omega\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\iota\varsigma\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\tau\alpha\iota\ \pi\alpha\rho\alpha\ \tau\omega\ \theta\epsilon\omega$  die Conclusio bildet. Die spitzfindigen Einwendungen Hofm. scheitern schon an der Verbindung  $\delta\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\ \epsilon\kappa\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ , aber auch an der nothwendigen inneren Correlation von  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\tilde{\nu}\eta$  und  $\zeta\omega\eta$ , welche sich wechselseitig setzen. — Das erste  $\delta\tau\iota$  ist declarativ, und das zweite causativ: dass aber durch's Gesetz Niemand — —, ist offenbar, weil u. s. w. Umgekehrt Homberg und Flatt: „weil aber durch's Gesetz Niemand — — so ist klar, dass u. s. w.“ — Dagegen aber ist, dass 3<sup>12</sup> ganz entbehrlich und zur Argumentation ungehörig wäre, so wie auch, dass sich  $\delta\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\ \epsilon\kappa\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma\ \zeta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ , als bekannter Satz, doch wohl weit mehr eignet, zu begründen, als begründet zu werden. Weit besser daher Bengel, welcher ebenfalls  $\delta\eta\lambda\omicron\nu\ \delta\tau\iota$  nicht trennen will: „Quod attinet ad id [also das erstere  $\delta\tau\iota$  gleich  $\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\kappa\epsilon\iota\upsilon\sigma\iota\sigma\iota$ ,  $\delta\tau\iota$ , II Kor 1<sup>18</sup>. 11<sup>10</sup>. Joh 2<sup>18</sup>. 9<sup>17</sup>],



quod in lege nemo justificetur coram Deo, id sane certum est etc.“ Doch ist die gewöhnliche Fassung natürlicher\*) und nachdrücklicher. Hofm. z. St. u. Schriftbew. I 615f. will 311. 12 als Vordersatz zu 313. 14 fassen; *ὅτι* sei grundangehend, und *δῆλον* (oder *δηλονότι*) führe nur die Erläuterung dieses Grundes ein. Aber so entsteht eine lange, zwischensätzlich verschränkte Periode, von der ganzen Umgebung, in welcher P. nur mit kurzen Sätzen ohne periodische Verflechtung sich ausdrückt, verschieden; auch findet sich im NT der bekannte Gebrauch von *δηλονότι* nämlich (s. bes. Buttm. ad Plat. Crit. 106. Bast Palaeogr. 804) sonst nicht, so äusserst häufig auch Gelegenheit dazu war (I Kor 15<sup>27</sup>. ITim 6<sup>7</sup> wird mit Unrecht angeführt); ferner ist es von vornherein sehr unwahrscheinlich, dass die beiden wichtigen Citate 311. 12 nur die Bestimmung beiläufiger Erläuterung haben sollten (vgl. Röm 1<sup>17</sup>); endlich käme auch ein schiefer Gedanke heraus, als ob nämlich Christus durch die 311. 12 enthaltene Reflexion zur Erlösungsthat seines Kreuzestodes bewegt worden sei (vgl. vielmehr 4<sup>3</sup>—5. Röm 8<sup>3</sup>. II Kor 5<sup>21</sup>). — *ἐν νόμῳ*) nicht: durch Befolgung des Gesetzes, was *ἐξ ἔργων νόμου* wäre (Erasm., Koppe, Rosenm. u. m.), sondern durch das Gesetz, insofern nämlich das Gesetz ein Institut ist, welches jenen ausgesprochenen Fluch nicht aufhebt und die Rechtfertigung vermittelt; denn sonst müsste der Glaube sein Princip sein, was nicht der Fall ist (s. d. Folgende). Das Gesetz ist also principiell nicht das Mittel, durch dessen Gebrauch man zur Rechtfertigung gelangen kann. Nur wenn man die deutliche Beziehung der hier in Frage stehenden Rechtfertigung auf die Aufhebung des Fluches über die Gesetzesübertreter verkennt, kann man glauben, dass diese Beweisführung für die Unmöglichkeit der Rechtfertigung aus dem Gesetze auf Grund des zwischen Glaube und Thun bestehenden Gegensatzes gar keine Beziehung auf die menschliche Sündhaftigkeit habe (Lipsius, Rechtf. 68, Ritschl, die christl. Lehre v. d. Rechtfert. u. Versöhn. II 305f.). Ueberdem verhält sich letztere zu jenem Gegensatz immer für P. wie der reale Grund zum logischen (vgl. Pfeiderer, Paulin. 78. Weiss, bibl. Theol. § 661 A.). Dem nachdrücklich vorangestellten *ἐν νόμῳ* entspricht *Χριστός* 313 (was durch's Gesetz nicht geschieht, hat Christus bewirkt), daher nicht mit Rück., de W. *ἐν*: in zu fassen ist, in der

\*) denn das *δῆλον* will zu den folgenden Worten, weil sie ein Schriftausspruch sind, sich nicht recht schicken, wenn man wie Bengel erklärt. Man sollte etwa *γέγραπται* erwarten, so dass dann das erste *ὅτι* zu fassen wäre: *ἵνα εἰδῇτε, ὅτι* (Fritzsche Quaest. Luc. 59ff. Schaeef. ad Dem. II. 71).

Verfassung des Judenthums, auch nicht im Sinne der Norm (Wieseler), sondern: durch, mittelst. — *παρὰ τῷ Θεῷ*) *judice Deo*, dem Menschenurtheile entgegengesetzt. Vgl. Röm 218. Winer § 48, d. — *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*) ein den Lesern bekannter Schriftlehrrsatz, welcher daher keiner Anführungsformel bedurfte (D.\*F.G. Pesch. Erp. It. haben vor *δτι: γέγραπται γάρ*, wobei F. G. *δῆλον* weglassen). Vgl. I Kor 1527. Röm 97 u. dazu v. Heng. Die Stelle ist Hab 24 nach den LXX (*ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστ. μου ζήσεται*, oder nach A.: *ὁ δὲ δίκ. μου ἐκ π. μ. ζ.*), wo gesagt wird: der Rechtsbeschaffene (רַצֵּף) wird durch seine Treue (gegen Gott) des (theokratischen) Lebensglücks theilhaftig werden. Nach Meyer erkennt P. von der Messianischen Erfüllung dieses Wortes aus, welche er überall vor Augen sah und am tiefsten in seinem eigenen Bewusstsein erfuhr, auf die Messianische Bestimmung desselben zurückblickend, als weissagenden Sinn: der durch den Glauben (an Christum) Rechtsbeschaffene wird das (Messianische) Leben erlangen. (Vgl. z. Röm 117). Aber dass P. in jenen Worten eine Beziehung auf Christus gefunden habe, ist nicht aus dem Zusammenhange zu entnehmen, da es nach demselben hier nicht auf den Inhalt des Glaubens, sondern nur auf dessen dem Thun entgegengesetzte Natur ankommt. — Bei der Anwendung hatte P. nach den LXX, welche *πίστις* sehr oft durch *πίστις* geben, dies Wort um so mehr beizubehalten, da die treue Hingabe an Gott (an seine Verheissung und Gnade) das Grundwesen des Glaubens ist; *ἐκ πίστεως* aber konnte er an *ὁ δίκαιος* anschliessen, weil das Leben *ἐκ πίστεως* keine andere Rechtsbeschaffenheit als *ἐκ πίστεως* voraussetzt. Auch hier nämlich, wie Röm 11 (anders Hbr 1028) ist *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως* zu verbinden (Chrys., Cajet, Par., Beng., Baumg., Zachar., Michael, Seml., Mor., Griesb., Knapp., Rück., Winer Gramm. § 20, 21, Hilgenf., Reithm., Hoelem., Woerner u. M.), nicht *ἐκ πίστεως ζήσεται* (so die meisten Aeltern nach Hieron. u. Augustin, auch Borger, Winer, Matthies, Schott, de Wette, Wieseler, Ewald, Holsten, Hofm., Matthias, Phil.) denn P. will die Ursache der Gerechtigkeit nachweisen, nicht die des Lebens der Gerechten, obgleich dieses die nämliche Ursache hat; und 312 steht *ὁ ποιήσας αὐτὰ* nicht dem blossen *ὁ δίκαιος*, sondern dem *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως* gegenüber. Vgl. ausserdem Hoelem. a. a. O. 41f. Nicht aber *ὁ ἐκ πίστεως δίκαιος* oder *δίκαιος ὁ ἐκ πίστ.* schrieb P., weil der wichtige Spruch in der Wortfolge der LXX allbekannt und solenn im Gebrauche war, wodurch er sich der sonstigen Freiheit des Verfahrens bei

Anführung von Schriftstellen unwillkürlich entzog. Die grammatische Richtigkeit des Anschlusses von ἐκ πίστ. an δίκαιος erhellt daraus, dass man δικαιούσθαι ἐκ πίστ. sagt, vgl. 3s.

3<sup>12</sup>\*). *Propositio minor*; δέ das syllogistische atqui. S. z. 3<sup>11</sup>. — οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως) ist nicht vom Glauben her, ist nicht ein Institut, von dessen Wesen und Wirken der Glaube das Princip ist. Vgl. 3<sup>10</sup>. — ἀλλ' ὁ ποιήσας etc.) sondern wer sie gethan haben wird, nämlich die *προστάγματα* und *κρίματα* Gottes, Lev 18<sup>5</sup>), wird leben (nicht, wie Meyer will, speciell vom Leben im Messiasreiche zu verstehen, sondern ganz allgemein zu fassen) durch sie, so dass sie also auf diesem Wege des Thuns das Leben vermitteln. So führt P. mit den ausdrücklichen, ebenfalls als den Lesern bekannt vorausgesetzten Worten des Gesetzes (Lev 18<sup>5</sup>) das dem ἐκ πίστεως entgegengesetzte Wesen des Gesetzes ein. Vgl. Röm 10<sup>5</sup>. Nach ἀλλ' aber ist nicht mit Schott γέγραπται zu ergänzen (vgl. auch Matthias, welcher schon οὐκ ἔστιν „lautet nicht“ fasst), sondern P. hat, wie schon die apostrophirte Form verräth, ἀλλ' unmittelbar mit ὁ ποιήσας αὐτά verbunden, indem er dem Leser überlässt, nicht nur αὐτά und ἐν αὐτοῖς aus seiner Bekanntschaft mit dem AT Contexte des betreffenden Ausspruchs sich selbst zu erklären, sondern aus dem Zusammenhang sich aus der ersten Hälfte des Verses zu verständigen: „das Gesetz aber hat nicht den Glauben zum Principe, sondern der Thäter der Gebote — das ist des Gesetzes Axiom — wird leben durch sie.“ Vgl. z. Röm 15<sup>3</sup>. IKor 1<sup>31</sup>.

3<sup>13</sup>\*\*). Zusammenhang: „Durch's Gesetz wird Niemand gerecht (3<sup>11</sup>. 12:) Christus hat uns losgekauft von jenem Fluche“. S. z. 3<sup>11</sup>. Das Asyndeton macht den Gegensatz energischer. Vgl. Kol 3<sup>4</sup>. Rück. (vgl. auch Koppe, Flatt, Schott, Olsh.) geht auf 3<sup>10</sup> zurück, so dass er 3<sup>10</sup> μέν, und 3<sup>13</sup> δέ hinzudenkt. Unrichtig, da Χριστός im unmittelbar Vorhergehenden seinen treffenden Gegensatz findet, und da überhaupt die Ergänzung von μέν und δέ eine Irrung ist, hier um so ungereimter, weil ἔσοι 3<sup>10</sup> durch γάρ ausdrücklich seine Beziehung rückwärts erhalten hat. Gegen Hofm. Deutung, dass 3<sup>13</sup> Nachsatz zu 3<sup>11</sup>f. sei, s. z. 3<sup>11</sup>. — ἡμᾶς) geht

\*) Zu lesen ist ἀλλ' (ABC u. a. Lachm., Tisch. VII., WH.) nicht ἀλλὰ (ND\* Tisch. VIII., Treg.) vgl. Zimmer. — ἀνθρώπος nach αὐτά (Elz. gegen NABCD\*FG) ist unächter Zusatz aus LXX. Lev 18<sup>5</sup>. Röm 10<sup>15</sup>.

\*\*) Für das ursprüngliche οὐ γέγραπ. (ABCD\*FG) ist hier mitunter (ND, Elz.) das gewöhnliche, eben erst 3<sup>10</sup> gebrauchte γέγραπται γάρ eingesetzt.

auf die Juden; denn diese standen unter dem 3<sup>10</sup> angeführten Gesetzesfluche und machten sich durch den Glauben an Christum der durch ihn geschehenen Loskaufung von jenem Fluche theilhaftig, wie P. selbst es erfahren hatte. Haben Andere die Juden und Heiden verstanden (Gomar., Par., Est., Flatt, Win., Matthias, Holst.), so ist dagegen, dass die Heiden nicht unter dem Fluche des Mosaisch. Gesetzes waren (Röm 2<sup>12</sup>); dass eine Mitbeziehung auf das natürliche Gesetz (Röm 2<sup>14. 15</sup>) dem Contexte ganz fremd ist (gegen Flatt); dass das Gesetz, auch wenn es von Christo nicht aufgehoben wäre, doch nie auch auf die Heiden sich bezogen haben würde (gegen Winer und Weiss, bibl. Theol. § 87. A. 1), weil es die Scheidewand war zwischen Juden und Heiden (Eph 2<sup>14f.</sup>); endlich dass dem ἡμᾶς hernach 3<sup>14</sup> εἰς τὰ ἔθνη gegenübergestellt wird, daher auch nicht mit Matthies zu sagen ist, es gehe insofern mit auf die Heiden, als diese als Christen nicht zum Gesetze verpflichtet werden konnten, was ohnehin auf ein sehr uneigentliches Loskaufen, auf ein ganz anderes als in Betreff der Juden, hinausliefe. — ἐξηγόρασεν) Mit ἐξαγοράζειν Loskaufen (vgl. 4<sup>5</sup>. Diod. exc. 530. 4. Polyb. 3, 422) wird hier ähnlich wie sonst mit ἀγοράζειν (I Kor 6<sup>20</sup>. 7<sup>23</sup>. II Pt 2<sup>1</sup>. Apk 5<sup>9</sup>) und mit λυτροῦν, λύτρον (Mt 20<sup>28</sup>. I Tim 2<sup>6</sup>) das im Gehorsam gegen den göttlichen Willen (Röm 5<sup>19</sup>. Phl 2<sup>8</sup>) übernommene Todesleiden Christi im Bilde des Kaufpreises als eine mühe- und werthvolle Leistung bezeichnet, durch welche er den Uebertretern des Gesetzes Vergebung der Sünden verschafft (Eph 1<sup>7</sup>. Kol 1<sup>14</sup>. Röm 3<sup>24</sup>. I Tim 2<sup>6</sup>. Mt 20<sup>28</sup>. 26<sup>28</sup>), und sie so von dem Fluche des Gesetzes befreit hat. Dass Christus, wie Meyer sagt, „sein Leben am Kreuze als Gotte, dem Dator et vindex legis, entrichtetes λύτρον für sie dahingab“, liegt jedenfalls nicht unmittelbar in dem durch ἐξαγοράζειν angedeuteten Bilde, da in diesem nach I Kor 6<sup>20</sup>. 7<sup>23</sup>. Apk 5<sup>9</sup> vielmehr Gott als derjenige zu denken ist, dessen Eigenthum die Erkauften werden, im Gegensatz zu dem Fluch des Gesetzes als ihrem früheren Besitzer. Die Art und Weise der Loskaufung wird in den Worten ausgesprochen: dadurch, dass er Fluch für uns geworden ist; nämlich wie aus dem Folg. hervorgeht, durch seine Kreuzigung als einen schmachvollen Verbrechertod, wie er auf Grund des göttlichen Fluches den Gesetzesübertretern zukommt. Den Nachdruck hat das deshalb ans Ende gerückte sofort durch einen Schriftspruch zu rechtfertigende κατὰ. Ohne Artikel ist dies gesetzt, um das, was Christus geworden ist, der qualitativen Kategorie nach auszudrücken, da dasselbe dieser allgemeinen Kategorie nach,

nicht aber in der besonderen Art mit dem Fluch des Gesetzes über seine Uebertreter übereinstimmt, von dem uns Christus durch seinen Tod erlöst hat. Wenn nämlich Meyer sagt, es verstehe sich nach dem Contexte von selbst, dass es in concreto der im Gesetze stipulirte Gottesfluch war, dessen Vollziehung er durch seinen Tod erlitt, wie dies noch in der folgenden Schriftstelle ausdrücklich bezeugt werde, so bedarf dies doch der Klarstellung. Wie aus der folgenden Schriftstelle hervorgeht, ist auch der Fluch, zu welchem Christus geworden ist, hier als ein im Gesetz ausgesprochener Gottesfluch, aber nicht (wie es offenbar Meyer meint) als der (auf Christus übertragene) Fluch über die Gesetzesübertreter gedacht: denn beide sind darin ganz verschieden, dass jener nach dem Folgenden als die Folge des Kreuzestodes, dieser in dem Sinne des göttlichen Strafgerichtes als die Ursache des Todes gedacht ist. Das Abstractum statt des Concretum ist nicht bloss im Hinblick auf das קָלָלָה אֱלֹהִים Dtn 21<sup>23</sup> gebraucht, sondern auch aus sachlichen Gründen, aber nicht, wie Meyer will, hier wie II Kor 5<sup>21</sup> zur Verstärkung der Vorstellung. Vielmehr erhellt aus II Kor 5<sup>11</sup>, wo das Concretum unpassend gewesen wäre, dass durch das Abstractum die nicht persönliche Geltung des Ausgesagten bezeichnet werden soll. Wie nach jener Stelle Christus nicht von Gott persönlich zum Sündhaften gemacht, sondern nur als solcher behandelt wird, so ist hier gemeint, nicht dass Gott Christum persönlich verflucht habe, sondern dass er ihn, den Sündlosen, einen Tod habe leiden lassen, dessen besondere Art vom Gesetze verflucht ist. Insoweit ist Hofmann's Auffassung berechtigt, nach welcher hier gesagt wird, nicht dass Gott seinen Fluch an Christo vollzog, sondern dass er über ihn verhängte, das zu erleiden, was Menschen ihm als Vollzug des von ihm nicht verwirkten und ihm nicht geltenden Fluchs des Gesetzes anthaten. Und was Meyer dagegen einwendet, der jedem Leser selbstverständliche Begriff von κατάρα als Gottes Fluch verbiete diese Deutung, von derselben hätte schon die genaue Sachparallele II Kor 5<sup>21</sup> abhalten sollen, und hätte P. nicht den Gesetzesfluch gemeint, welchen Christus ὑπὲρ ἡμῶν erlitten, wie kein Leser, zumal nach der folgenden Schriftstelle, etwas anderes verstehen könnte, so hätte er Spiegelfechterei getrieben, dies Alles trifft nicht die Annahme eines auf Christus nicht persönlich, sondern nur indirect gefallenen Gottesfluches. Dagegen ist die künstliche Beziehung unserer Stelle auf die Aufhebung der Sünde als Macht bei Schmidt, Paulin. Christologie 81 ganz abzuweisen. — ὑπὲρ ἡμῶν) Das ὑπὲρ, wie in allen Stellen, wo vom Versöhnungstode die Rede ist, nicht

anstatt heisst (so hier Beng., Koppe, Flatt, Rück., Reithm. nach Aelteren, vgl. auch Lipsius Rechtf. 184f.), s. z. Röm 56. Vgl. z. 14. Christi Kreuzestod geschah uns zu Gute; nämlich um die Sünden zu sühnen (Röm 426) und die Uebertreter des Gesetzes von dem Fluche desselben zu befreien; dass er selbstvertretend war\*), liegt im Verhältnisse der Sache selbst, nicht in der Präposition. Der göttliche Gesetzesfluch hätte dadurch verwirklicht werden müssen, dass Alle, die dem Gesetze, welchem sie verpflichtet waren, nicht völlige Genüge leisteten (und das konnte Keiner) dem Tode verfallen wären; wenn nun Christus, um sie davon zu befreien, den Kreuzestod auf sich nahm, obschon er als der Sündlose ihn nicht verdiente, so war derselbe ein stellvertretender (Weiss, bibl. Theol. 304. Kahnis, Dogm. 1. A. I 561). Völlig fern und fremd dem NT ist der Gedanke, welchen hier Hilgenf. einträgt: der Gesetzesfluch habe seine Gültigkeit ein für alle Mal verloren, weil er sich einmal als ein ungerechter erwiesen habe. Gerade zur Erweisung der Gerechtigkeit Gottes, welche im Gesetzesfluch ihren Ausdruck hat, diene der Tod Christi. S. z. Röm 325. — *ὅτι γέγρα.* bis *ξύλου* ist nicht in der Weise grammatisch, als Epexegeese zu *γνώμ. ὑπ. ἡμ. κατ.* zu betrachten, wie es Matthias will, indem er *ὅ, τι* schreibt, sondern als eine Parenthese, in welcher das eben von Christo gesagte *γνώμενος κατὰ* begründet wird, aber sachlich enthält dies allerdings die Erläuterung, inwiefern Christus zum Fluche geworden sei. Die Begründung geschieht durch Anführung einer Schriftstelle, von deren allgemeinem Satze vorausgesetzt wird, dass er auf Christus Anwendung findet. Die Stelle ist Dtn 2123, welche nach der LXX lautet: *κατατηραμένος ὑπὸ Θεοῦ πᾶς κρεμᾶμενος ἐπὶ ξύλου*, und von P. im Anschluss an diese Uebersetzung frei wiedergegeben wird: Verflucht ist Jeder, welcher (nach den LXX, bei denen der Artikel fehlt: Jeder, wenn er) an einem Holze aufgehangen ist. Der ursprüngliche geschichtliche Sinn dieser Stelle geht auf solche Verbrecher, welche nach der Steinigung oder sonstigen Hinrichtung wohl mehr zur Abschreckung als „zur Schärfung ihrer Strafe“ (Meyer) auf einem (nach Meyer „wahrscheinlich

\*) wie Mt 2028. 1Tim 26 durch *ἀντί* ausdrücklich gesagt wird. Vgl. Thomas. Chr. Pers. u. Werk III. 188ff. Gess in d. JdTh II 4. III 4. Um so weniger genügt es, mit Schweizer in d. StKr 1858 425ff. den wesentlichen Inhalt u. St. nur darin zu finden, dass mit dem Erscheinen des Christenthums das Mosaisch. Gesetz beseitigt worden sei, von welcher Beseitigung der Kreuzestod den Entscheid gebracht. S. dagegen auch Baur in Hilgenf. ZwTh 1859 226ff. und in s. NT Theol. 156f.

kreuzähnlichen“) Pfahle öffentl. aufgehängt wurden, aber nicht über Nacht hängen bleiben durften, weil sie durch jene Aufhängung verflucht waren, und daher das heilige Land sonst entweiht hätten (Dtn 11. Num 254. Jos 1036. II Sam 412). S. Lund Jüd. Heiligth. ed. Wolf 536. Saalschütz Mosaisch. R. 460f. Bähr in d. StKr 1849 924f. Sofern nun Christus, der die erst in römischer Zeit eingeführte Kreuzigung erlitt, dabei doch auch hingerichtet an einem Pfahle hing (Act 530. 1039. IPT 224), trifft auch ihn das Prädikat ἐπινατάρατος. Denn das bei den Exekutionen Gemeinsame ist, wie Wieseler mit Recht bemerkt, gerade das, was der Fluch begründet, das Hängen und Schaustellen des Leibes am Holze (vgl. IV Mos 254). Das ἐπινατάρατος entspricht hier nicht wie in 310 dem hebr. אָרֶרֶךְ, sondern dem Worte קָלַל und drückt nach dem Zusammenhange nicht wie dort den Begriff der Strafe, sondern den des Abscheus, der Schmach und Schande aus. — Dass P. das ὑπὸ θεοῦ der LXX, obwohl es auch im Hebr. ausgedrückt ist, doch nicht aufgenommen hat\*), will Meyer mit den M. daraus erklären, dass er in freier Erinnerung das Schriftwort citirte, wie schon ἐπινατάρατος und die Einfügung von ὁ zeige, wobei er, nur das „verflucht“ als die Pointe der St. im Blicke habend, das ganz selbstverständliche ὑπὸ θεοῦ ausser Acht gelassen habe, wie ähnlich 311 in dem Citate Hab 24 das μὲν der LXX nicht mit aufgenommen sei. Wahrscheinlich aber mit Recht haben Bleek (Einl. z. Br. a. die Hebr. 349), Baehr (StKr 1849 928ff.), Kautsch (de veter. test. locis a. Paulo ap. allegatis. 1869 92), Hofm., Ritschl (Rechtf. II 247), angenommen, dass P. absichtlich vermieden habe, Christus als von Gott verflucht zu bezeichnen. Der Zusammenhang spricht nicht dagegen, sondern dafür. Denn freilich ist es Gottes Gesetz, durch dessen Fluch Christus getroffen wird, aber die ganze Beweisführung des P. geht dahin, das Gesetz als einen nur zeitweilig gültigen und daher auch inadäquaten und unvollkommenen Ausdruck des göttlichen Willens darzustellen (vgl. z. 329ff.).

314 \*\*). Göttliche Absicht dabei, dass Christus uns (die Juden) loskaufte von dem Fluche des Gesetzes: damit den Heiden (Olsh. u. B.-Crus. nach Aeltern contextwidrig: allen Völkern) der dem Abraham verheissene Segen (das

\*) Hieron. beschuldigt auch hier die Juden der absichtlichen Verfälschung des Textes, dass sie nämlich im widerchristl. Interesse den Namen Gottes im Urtexte eingeschoben hätten!

\*\*) Zu lesen ist wohl ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ nach den besten Zeugen (NB Pesch., Aeth. mit Treg., WH.) nicht ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (ACDFG etc. Lachm., Tisch., Meyer) vgl. Zimmer.

Leben s. z. 38) zu Theil würde in Jesu Christo. Da nämlich laut jener Abrahamischen Verheissung (38) auf Grund des heilsökonomischen Vorzugs der Juden (Röm 1 17. 15 8. 9. 31. 2. 91—5) das Heil von ihnen aus zu den Heiden übergehen sollte (Röm 15 27. Joh 4 22. 11 52), so konnte erst nach der Loskaufung jener vom Gesetzesfluch nicht bloss für sie selbst, sondern auch für die Heiden die Antheilnahme am Segen Abrahams sich ermöglichen, und zwar nicht etwa durch Unterstellung der Heiden unter das Gesetz, sondern auf Grund der Person und des Werkes Jesu Christi, durch den die Juden vom Gesetzesfluch befreit waren. Wenn Andere, um den logischen Zusammenhang von 3 13. 14 zu erklären, hier dachten an die Aufhebung des Gesetzes als einer Scheidewand zwischen Juden und Heiden (Rück. nach Eph 2 14ff.) oder an die Herstellung einer für Alle, auch für Heiden möglichen Bedingung der Rechtfertigung, nämlich des Glaubens (Chrys., Oec., Theoph., Usterie), oder an die Fähigkeit des Glaubens die Heiden vor den Drohungen des natürlichen Gesetzes (Röm 2 12ff. 3 9ff.) zu schützen (Schott), so ist das Alles nicht dem Context unserer Stelle entsprechend. — εἰς τὰ ἔθνη) zu den Heiden gelangte (Act 21 17. 25 15), d. h. ihnen zu Theil würde (Apok 16 2). Vgl. z. II Kor 8 13f. So sollte der göttliche Heilsweg gehen, von Israel zu den Heiden. Beachte, dass P. nicht καὶ εἰς τ. ἔθνη geschrieben hat, als ob die Heiden nur ein Accessorium wären. — ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβρ.) der bereits besprochene Segen, welcher dem Abr. vorherverkündet ward (38), das Gegentheil der κατάρα, also das Leben, nicht die Rechtfertigung (Meyer). — ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ) so dass in Christo (in seinem Erlösungstode) dieser Empfang des Segens beruhet und begründet ist. Das folgende διὰ τῆς πίστεως drückt die Sache vom Gesichtspunkte der subjectiven Vermittelung aus, während ἐν Χριστῷ das objective Sachverhältniss darstellt; beide sich entsprechende Momente am Schluss beider Absichtssätze. — ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν etc.) ist dem vorherigen Absichtssatze nicht subordinirt (Rück., Phil.), da es keine speciell den Heiden wiederfahrene Wohlthat enthält (λάβωσι hätte P. schreiben müssen, wie Chrys. wirklich las, was aber offenbar Aenderung aus Missverstand ist), sondern klimaktisch parallel; vgl. Röm 7 13. II Kor 9 3. Eph 6 13f. Meyer's Auffassung des zwischen beiden Absichtssätzen bestehenden Verhältnisses, nach welcher P. von der Rechtfertigung der Heiden zu dem die Juden und Heiden betreffenden Empfang des heiligen Geistes als der Folge der Rechtfertigung fortschreitet, hängt mit seiner irrigen Erklärung der εὐλογία zusammen. Auch spricht dagegen,



dass die Bedeutung der stark betonten Worte *διὰ τῆς πίστεως* dabei ganz ignoriert wird. Vielmehr will P. sagen, die Befreiung der Juden vom Fluche des Gesetzes über diejenigen, welche dasselbe nicht thun, habe nicht nur den Zweck, dass der Segen Abraham's von den Juden sich thatsächlich auf die Heiden erstreckt, sondern auch den bestimmteren, dass der Glaube es ist, durch welchen nun beide, Juden und Heiden, den Segen erhalten. Hierbei ist es ganz natürlich, dass, nachdem vorher von τὰ ἔθνη in dritter Person die Rede gewesen, nun die erste Person λάβωμεν mit Bezug auf die Christen überhaupt, also Juden und Heiden, nicht bloss die Judenchristen (Beza, Beng., Hofm. u. A.) eintritt; und unbegründet ist die Behauptung Meyer's, damit sei es unvereinbar, den Geistesempfang als Theil der εὐλογία (Wieseler) oder als wesentlich identisch damit (Hofm.) zu fassen. — τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τὴν ἐπαγγελίαν λαμβάνειν heisst der Verwirklichung der Verheissung theilhaftig werden (Hbr 10<sup>36</sup>. Lk 24<sup>49</sup>. Act 14). τοῦ πνεύματος) aber kann sprachlich sowohl Genit. subjecti (das vom Geiste Verheissene, Winer im Comment.: bona illa, quae a divino spiritu promissa sunt, vgl. Lk 24<sup>49</sup>. Act 14), als auch objecti sein (den verheissenen Geist). Letztere Fassung (vgl. Act 2<sup>38</sup> Eph 1<sup>13</sup>) ist die gewöhnliche und hier dem Zusammenhange allein entsprechende. Indem nämlich P. den vorher genannten Segen Abraham's hier seinem wesentlichen Inhalte nach näher bestimmt als den Geistesempfang, kommt er damit jetzt am Schlusse dieses Abschnittes auf den Gegenstand ausdrücklich zurück, an den er den Anfang desselben 3<sup>6</sup> angeknüpft hatte, vgl. 3<sup>5</sup>. — Der heilige Geist ist die göttliche Kraft des Lebens, in dem der verheissene Segen Abraham's besteht; er begründet es, normirt seine Entwicklung und verbürgt seine Vollendung, daher er der Geist des Lebens heisst Röm 8<sup>2</sup> (vgl. Weiss, b. Th. § 84a, 86a, 95c). — Hiernach und weil ἐπαγγελία hier im Zusammenhange 3<sup>16</sup>. 18. 21 (vgl. προεπηγγελ. 3<sup>8</sup>) immer die dem Abraham gegebene Verheissung ist, wird man an diese und nicht, wie Meyer u. d. M. wollen, an prophetische Weissagungen wie Jo 3 auch hier zu denken haben. — διὰ τ. πίστ.) denn der Glaube ist die Causa apprehendens wie der Rechtfertigung, so auch des Geistesempfangs; vgl. 3<sup>2</sup>—5. 5<sup>5</sup>.

3<sup>15</sup>—18<sup>\*</sup>). Die dem Abraham gegebene Ver-

\*) Ueber 3<sup>15</sup>—22 s. Hauck in d. StKr 1862 512ff. Matthias d. Abschn. d. Gal.-Br. 3<sup>15</sup>—22, Cassel 1866. Ueber 3<sup>15</sup>—25: G. A. Fricke, das exeget. Problem im Br. an d. Gal. C. 3<sup>20</sup> auf Grund von Gal 3<sup>15</sup>—25.

heissung Gottes ist durch das später eingetretene Gesetz nicht ungültig geworden oder abgeändert. Diese Ausführung war nothwendig, um die vorangehende Beweisführung zu sichern, dass die Erfüllung der Verheissung nur durch Glauben und gar nicht durch das Gesetz vermittelt wird.

3<sup>15.</sup> Ἀδελφοί) liebeich andringend und für die folgende Belehrung gewinnend (vgl. Röm 10<sup>1</sup>), ganz anders als 3<sup>1</sup>, die Stimmung hat sich besänftigt. — κατὰ ἀνθρώπων λέγω) nicht zu parenthesiren (Erasm., Calvin u. V.), weist auf das Folgende hin, welches er zum Erweis der Unveränderlichkeit einer göttlichen διαθήκη zu sagen im Begriffe steht. Das beizubringende Analogon aus einem menschlichen Rechtsverhältnisse soll zwar nicht entschuldigt, aber unter den entsprechenden Gesichtspunkt gestellt werden; denn der Ap. will es nicht von seinem höhern Standpunkte aus als Geisterleuchteter, nicht nach Maassgabe göttlich geoffenbarter Weisheit anführen, sondern sich damit gewöhnlicher Menschenweise (Beispiele aus dem gemeinen Leben beizubringen) anbequemen, um seinen Lesern recht deutlich zu werden (nicht um sie zu beschämen, wie Calvin will). Vgl. ἀνθρωπείως und ἀνθρωπίνως (Dem. 639<sup>24</sup>. 1122<sup>2</sup>. Röm 6<sup>19</sup>). S. überh. z. Röm 3<sup>5</sup>. I Kor 9<sup>8</sup> u. v. Hengel Annot. 211f. — ὅμως) doch. Die logische Stellung wäre vor οὐδεὶς. Eine obwohl menschliche διαθήκη hebt doch Niemand auf. Die derartige Umstellung des ὅμως (welches hier einen Schluss a minori andeutet ist auch bei Classikern nicht selten, und findet sich bei P. noch I Kor 14<sup>7</sup>. S. z. d. St. Daher ist um so weniger Grund, ὅμως, gleicherweise (Mor., Rosenm., Jatho), zu schreiben, was unpassend wäre, da das durch die Vergleichung zu Erläuternde erst nachfolgt (3<sup>17</sup>). Rück. (so auch Olsh., Windischm., Fricke) nimmt es in gegensätzlicher Beziehung zu κατὰ ἄνθρ. λέγω: „ich will nur bei menschlichen Verhältnissen stehen bleiben; dennoch u. s. w.“ Dies wäre ein unlogischer Gegensatz. Sprachwidrig Andere: es heisse „doch selbst“ (Grot., Zachar., Matthies) oder quin imo (Wolf) u. dergl. — κεκυρωμένην) ratificirt, rechtskräftig gemacht, Gen 23<sup>20</sup>. IV Mkk 7<sup>9</sup>. Dem. 485<sup>13</sup>. Plat. Pol. 10<sup>30</sup> E. Polyb. 5, 49<sup>6</sup>. Andoc. de myst. § 84<sup>11</sup> u. vgl. z. II Kor 2<sup>8</sup>. — διαθήκην) heisst hier nicht Bund (Meyer mit Hieron., Bez., Calv., Zach., Seml., Koppe, Fl., de W., Hilg., Wies., Matthias, Reithm. vgl. Ew.: Vertrag) sondern Willensverfügung, Stiftung (Win.,

Matthies, Ust., Schott, Hofm., Holst., Phil.), und zwar insbesondere Testament, Erbverfügung (Vulg., Luth., Eras., Olsh., Kähler). Eigentlich allgemein Verfügung bedeutend wird διαθήκη in der Profangraec. fast nur in der Bedeutung Erbverfügung gebraucht (während da Bund durch συνθήκη ausgedrückt wird) in der LXX aber u. in den AT Apokryph. wird damit das hebr. כְּרִיתָה wiedergegeben, weil der dadurch bezeichnete Bund Gottes nicht wie συνθήκη ein zwischen zwei gleichstehenden Partheien verabredeter Vertrag, sondern ein von Seiten Gottes durch Verheissungen und Forderungen hergestelltes Verhältniss ist. Philo hat sodann διαθήκη im Sinne einer den Begriff des Bundes und der Erbverfügung zugleich in sich schliessenden göttlichen Stiftung gebraucht (de nom. mutat I, 586<sup>2</sup>) und ebenso Hbr 9<sup>16ff</sup>. Darnach kann der Umstand, dass P. Gal 4<sup>24</sup> und sonst unter διαθήκη eine den Charakter des Bundes an sich tragende Stiftung versteht, uns nicht abhalten, an unserer Stelle von einer Stiftung zu verstehen, welche die Art einer Erbverfügung hat. Und diese Fassung ist hier nicht „contextwidrig“ (Meyer), sondern durch den Context geboten. Dafür entscheidet erstlich das ἀνθρώπου. Freilich meint Meyer: „da ἀνθρώπου διαθήκη als Analogon der διαθήκη Gottes dasteht, so konnte nach Maassgabe der letzteren nur Ein paciscirender Theil bezeichnet werden; ein ratificirter Bund, den ein Mensch errichtet hat.“ Aber dann wäre das Bild eines menschlichen Bundes unpassend gewählt. Vielmehr ist eben darnach nur eine einseitige Verfügung gemeint. Dasselbe ergibt sich daraus, dass für διαθήκη 3<sup>16</sup> αἱ ἐπαγγελίαι als gleichbedeutend eintritt. Und sodann beweist das κληρονομία 3<sup>18</sup>, dass die Verfügung speciell als Erbverfügung gemeint ist. Das nachdrücklich vorangestellte ἀνθρώπου nämlich weist auf das Majus, die διαθήκη Gottes hin. Die Ratification aber ist, wie sich aus der διαθήκη Gottes ergibt, nicht als ein von einem Dritten vollzogener Act zu betrachten, sondern die Erbverfügung wird rechtskräftig durch die definitive und förmliche Verfügung des Vermächtnisses. — οὐδεὶς ἄθετεῖ ἢ ἐπιδιαιτ.) kein Anderer nämlich, denn dass οὐδεὶς mit ἀνθρώπου nicht das nämliche Subject ist (Holsten)\*), ergibt der Ausdruck von selbst, so wie die Anwendung 3<sup>17</sup>, in welcher dem ἀνθρώπου das ὑπὸ τοῦ θεοῦ und dem οὐδεὶς der (personificirte) νόμος entspricht, der wie eine dritte Person eintritt. So passen die Worte aber

---

\*) „Doch im Gebiete des Menschlichen hebt Keiner seine rechtsgültig gewordene Willensbestimmung auf“. Auch Matthias identificirt das Subject in οὐδεὶς mit dem Stifter der διαθήκη.

sehr gut für ein Testament, dessen Umstossung ein Anderer wohl oft herbeizuführen wünscht, aber niemals vermag, dagegen sehr schlecht für einen Bund, dessen Abänderung durch einen Dritten ein widersinniger Gedanke ist (vgl. Hofm. gegen Meyer, der auch ganz unpassend für ἀθετεῖν διαθήκην einen Bund abstellen auf IMkk 15<sup>27</sup>. IIMkk 13<sup>26</sup>. Polyb. 15, 19. 3, 29<sup>2</sup>. 15, 89 verweist, wo vom Bundesbruch durch die Bundespaciscenten selbst die Rede ist). — ἡ ἐπιδιατάσσεται) oder fügt noch Bestimmungen hinzu, die nicht im Testamente enthalten waren. Dass ἐπι in dem sonst nicht aufbehaltenen ἐπιδιατάσσ. contra bezeichne (Schott), ist nach der Analogie von ἐπιδιατίθημι, ἐπιδιαικινώσω, ἐπιδιακρίνω u. s. w. sprachwidrig (vgl. Joseph. Bell. 2, 23: ἀξίων τῆς ἐπιδιαθήκης τὴν διαθήκην εἶναι κυριώτερον, Antiq. 17, 94); es müsste ἀντιδιατάσσεται gesagt sein. Wenn aber Erasim., Winer, Hauck u. M. wenigstens die Natur der gemeinten Zusätze dahin bestimmen wollen, dass sie mit dem Willen des Urhebers der διαθήκη streiten oder ihn abändern, so ist dies eigenmächtig. Die Worte besagen nur: Niemand verordnet etwas hinzu; dies überhaupt ist wider die allgemeine Rechtsregel, die Zusätze mögen sein, wie sie wollen. Treffend Chrys.: μὴ τολμᾷ τις ἀνατρέψαι μετὰ ταῦτα ἐλθὼν ἢ προσθεῖναι τι, τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἡ ἐπιδιατάσσεται.

3<sup>16</sup> \*). Vielfach betrachtet man diesen Vers als Untersatz von 3<sup>15</sup>, so dass 3<sup>15</sup>—17 einen vollständigen Syllogismus enthalte, welcher jedoch durch die exegetische Glosse οὐ λέγει etc. unterbrochen sei und dann mit τοῦτο δὲ λέγω 3<sup>17</sup> wieder aufgenommen werde (s. Mor., Koppe, Rück., Schott, de W., Hilgenf., Fricke, Phil.). Aber hiergegen ist 1) dass die propositio minor 3<sup>16</sup> mit logischer Nothwendigkeit, jenem nachdrücklichen ὅμως ἀνθρώπων 3<sup>15</sup> entsprechend, die Göttlichkeit der Verheissungen hervorheben und etwa so ausgedrückt sein müsste: Θεὸς δὲ τῷ Ἀβρ.; 2) dass die Erklärung über καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ hier ganz zwecklos und ungehörig, weil ohne allen Bezug und Einfluss auf die Beweisführung wäre. Der Ideengang ist vielmehr (vgl. auch Wieseler, Kähl.) folgender: Nachdem P. 3<sup>15</sup> gesagt hat, schon eines Menschen rechtskräftige Erbverfügung werde von Niemandem ungültig gemacht oder mit Zusätzen versehen, kann er nicht gleich davon die beabsichtigte Anwendung machen, dass eine rechtskräftige Erbverfügung Gottes durch das spätere Gesetz nicht aufgehoben werde, sondern er muss erst den diese Anwendung

\*) Nach entscheidenden Zeugen (NAB\* CDFG etc.) ist ἐρρέθησαν zu lesen, nicht ἐρρήθησαν (Elz.).

bei dem in Frage stehenden Fall wesentlich bedingenden Umstand beibringen, dass an Abraham nicht bloss, sondern zugleich auch an seinen Nachkommen, d. i. an Christum, jene besprochenen Verheissungen ergangen seien. Aus diesem wesentlichen Umstande erhellt ja, dass jene Erbverfügung nicht etwa eine nur zeitweilige bis zum Gesetze gültige sein sollte. Sonach will 3<sup>15—17</sup> sagen: „Schon eines Menschen rechtskräftig vollzogene Erbverfügung bleibt unaufgehoben und ohne Zusätze (3<sup>15</sup>). Was aber die hiervon zu machende Anwendung bedingt, ist, dass nicht bloss dem Abraham die Verheissungen geredet wurden, sondern auch seinem Saamen, womit, wie aus dem Singul. τῷ σπέρματι erhellt, Christus gemeint ist (3<sup>16</sup>). Um nun aber von dem Beispiel 3<sup>15</sup> die durch 3<sup>16</sup> sicher gestellte Anwendung zu machen, so meine ich Folgendes: eine Erbverfügung, vorher rechtskräftig gemacht von Gott, macht das so lange nachher gewordene Gesetz nicht ungültig“, 3<sup>17</sup>. — τῷ δὲ Ἀβρ. ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι κ. τῷ σπέρματι αὐτοῦ) Den Nachdruck hat καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, als welches hier zur weiteren spezifischen Grundlage des zu führenden Beweises hervorgehoben wird. Bei einer Verheissung, welche nicht bloss dem Stammvater selbst, sondern auch seiner Nachkommenschaft gegeben worden, kann keinesweges an eine ἀθέτησις durch das Gesetz gedacht werden mögen. Mit Unrecht behauptet danach Fricke, dass der Nachdruck zunächst auf τῷ Ἀβρ. und nächst dem auf ἐπαγγελίαι liege, während καὶ τῷ σπέρματι nur accessorisch sei. Als die Stelle des AT aber, auf welche sich P. mit καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ beziehe, wird nach Tertull. (de carne Christi 22) und Chrys. von den Meisten (auch Kähl.) Gen 22<sup>18</sup> betrachtet: ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς. Aber aus dem folgenden οὐ λέγει καὶ τοῖς σπέρμασιν etc. erhellt, dass P. an eine Stelle dachte, an welcher ausdrücklich καὶ τῷ σπέρματί σου steht. Daher ist (so auch Estius u. Bengel, B.-Crus., de Wette, Hilgenf., Wieseler, Hofm., Reithm., Buhl, Wörn., Phil., Holst.) vielmehr Gen 13<sup>15</sup>. 17<sup>8</sup> anzunehmen, was auch 3<sup>18</sup> durch den Ausdruck κληρονομία bestätigt wird \*). Vgl. Röm 4<sup>13</sup>. — ἐρρέθησαν \*\*)

\*) Das Richtige findet sich schon bei Orig. Comment. in ep. ad Rom 44. Opp. IV. 582: „Ipse enim (apostolus) haec de Christo dicta esse interpretatur, cum dixit: Scriptum est, tibi dabo terram hanc et semini tuo. Non dixit: et seminibus, tanquam in multis, sed semini tuo, tanquam in uno, qui est Christus.“ Vgl. auch 618 u. Homil. 9 in Genes. Opp. II. 85, und bereits Iren. Haer. 5, 322; späterhin bes. Hieron.

\*\*) Vgl. z. dieser überwiegend beglaubigten Form (Lachm., Tisch.) Rom. 9<sup>12</sup>. Kühner I. 810 ed. 8.

sie wurden gesagt, d. i. gegeben, wie auch einige Minusk., Eus. u. Theophyl. ἐδόθησαν wirklich lesen. Die Dative aber besagen einfach, wem die Verheissungen gesprochen wurden, nicht: in Bezug auf wen (so Matthias), was sich dem Leser um so weniger darbieten konnte, je bekannter es ihm war, dass das Verheissene direct zum Abr., der zugleich sein σπέρμα vertrat, gesprochen war. — αἱ ἐπαγγελίαι Plural; denn mehrmals und unter verschiedenen Modificationen, auch dem Inhalte nach, war die betreffende Verheissung ergangen, wie denn P. selbst hier auf eine andere Stelle und Form der Verheissung, als oben 38, sich bezieht. — Während nun P. nach Röm 418. 16 wohl weiss, dass unter τῷ σπέρματι αὐτοῦ eigentlich alle Nachkommen Abraham's zu verstehen seien, zu denen er vom Standpunkt des Evang. aus auch die an Christus gläubigen Heiden rechnet, deutet er hier die Worte auf Christus durch den folgenden Midrasch: οὐ λέγει; καὶ τοῖς σπέρμασιν etc.; der Singular-Ausdruck wird als bedeutsam von ihm geltend gemacht und daraus geschlossen, dass nur Ein Nachkomme (nicht: nur Eine Klasse von Nachkommen, nämlich die geistlichen Abrahamiden, wie nach Augustin., Cameron. u. M., Olsh. u. Tholuck d. AT im NT 65ff. ed. 6, auch Jatho wollen) gemeint sei, nämlich Christus. Dass dieser Schluss rein rabbinisch (Surenh. καταλλ. sf. Schoettg. Hor. 736. Döpke Hermeneut. I. 176ff.) und ohne objective Beweiskraft sei, erhellt daraus, dass im Urtext זרע steht, dieses aber überall im AT, wo es den Begriff progenies ausdrückt, im Singular gesetzt ist (ISam 815 sind זרעכם segetes vestrae), die Nachkommenschaft mag nun aus mehreren oder aus einem (Gen 426. ISam 111. Targ. Ps 1826, wo Isaak Abraham's זרע heisst\*) bestehen. Auch der spät-hebräische und chaldäische Gebrauch der Pluralform im Sinne von progenies (s. Geiger in der ZDMG 1858 307ff.) beruht so wenig wie der griechische Gebrauch von σπέρματα (Soph. O. C. 606. 1277. O. R. 1246. Aesch. Eum. 909.) darauf, dass dagegen der Singul. ὡς ἐφ' ἐνός zu verstehen sei. Vgl. IV Mkk 181: ὡ τῶν Ἀβραμαίων σπερμάτων ἀπόγονοι παῖδες Ἰσραηλῖται, πείθεσθε τῷ νόμῳ τούτῳ. Analog ist der classische Gebrauch von αἵματα (vgl. zu Joh 113). Ueberdies aber geht der Originalsinn jener Verheissungen wie auch das τῷ σπέρματι der LXX unzweifelhaft auf die Nachkommenschaft des Abraham überhaupt: daher nur insofern als Christus

\*) Auch in dem s. g. Protevangel. Gen 315 haben die LXX bei σπέρμα an einen Einzelnen (an einen Sohn) gedacht: denn sie übersetzen αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν.

die theokratische Spitze, Ziel und Höhe dieser Nachkommenreihe ist, auch ihm die Verheissungen geredet waren, was aber im Singul. καὶ τῷ σπέρματί σου zu finden eben nur der rabbinischen Kunst gelingen konnte, welche dem Ap. unbeschadet des heiligen Geistes, den er hatte, und der Offenbarungen, deren er gewürdigt worden, aus seiner Jugendbildung her als Bestandtheil seiner volksthümlich geschulten Eigenthümlichkeit geblieben war. Jeder Versuch zu zeigen, dass hier P. keine derartig rabbinische Ausdeutung sich gestattet habe (s. unter d. Neueren bes. Philippi in d. Meklenb. Zeitschr. 1855 519ff., vgl. auch Hengstenb. Christol. I. sof., Tholuck a. a. O., Hofm., Wörn.), ist schon sprachlich unmöglich und dem ausdrücklichen ὅς ἐστι Χριστός widerstreitend, welches klar zeigt, dass bei ἐπὶ πολλῶν nicht σπερμάτων, und bei ἐφ' ἑνός nicht σπέρματος zu denken ist (Hofm., Buhl), sondern dass der Gegensatz von vielen Personen und Einer Person ausgedrückt wird. Aber die Wahrheit selbst, welcher die Glosse des Ap. dienen soll, ist von letzterer unabhängig; auch in ihrer eigentlichen Bedeutung können die Worte κ. τ. σπέρματι αὐτοῦ immer verbürgen, dass die betreffenden Verheissungen, so lange als es Nachkommenschaft Abraham's giebt, ihre Geltung behalten bis dahin, dass sie in Christo ihre Erfüllung finden. Uebrigens wurde dies auch von den Judaisten durchaus nicht bestritten. — οὐ λέγει sc. Θεός, was aus der dem Leser bekannten geschichtlichen Beziehung des vorherigen ἐρρέθησαν fliesst. Vgl. Eph 4<sup>8</sup>. 5<sup>14</sup>. — ὡς ἐπὶ πολλῶν) als auf viele Individuen sich beziehend, dermassen, dass er eine Vielheit von Personen meint und ausdrücken will. Ueber ἐπὶ auf, d. i. in Beziehung auf, mit Genit. bei Verbis dicendi s. Heind. ad Plat. Charm. 62. Bernhardt 248. Ast. Lex. Plat. I. 767. — ὅς ἐστι Χριστός) welches einen Einzigen bezeichnende σπέρμα Christus ist. Die schwach bezeugte Lesart ὁ ist eine verfehlte grammatische Aenderung; denn wie häufig entspricht das Genus relativi attractionsmäßig dem prädicativen Substantiv! S. Kühner II. 506. Χριστός ist der persönliche Christus Jesus, nicht wie man nach Iren. Haer. 5, 32<sup>2</sup> und Augustin. (ad 3<sup>29</sup>. Op. IV. 384) erklärt hat: Christus und seine Kirche (Beza, Gomar., Crell, Drusius, Hammond, Locke u. M., auch Tholuck, Olsh., Philippi a. a. O., Hofm., Prins, ThT 1878 416f.), oder die Kirche allein (Calvin, Cleric., Bengel, Ernesti, Döderl., Nösselt u. M.). Ein solcher Sensus mysticus von Χριστός müsste nothwendig vom Contexte gegeben sein (wie I Kor 12<sup>12</sup>); hier aber ist gerade der Gegensatz von πολλῶν und ἑνός entschieden dagegen. S. auch

3<sup>19</sup>. 22. 24. 27. 28. Auch 3<sup>29</sup> spricht nicht für, sondern wider diese Erklärung, weil die Schlussfolge dieses Verses eben darauf beruht, dass Christus selbst das *σπέρμα τοῦ Ἀβρ.* sei (s. z. 3<sup>29</sup>). Die ganze Erklärung ist eine sehr entbehrliche Erfindung, deren verfehlte Künstlichkeit besonders bei Tholuck und Hofm. mit dem klaren Wortlaute d. St. in schneidenden Contrast tritt\*). Doch ist Christus auch nicht nach seiner vormenschlichen Existenz, sofern er dem Geiste nach schon in den Patriarchen gewaltet habe (II Kor 10<sup>iff.</sup>), zu denken (Hauck), da er nur als der *λόγος ἐνσαρκος* der Nachkomme Abraham's sein kann (Mt 11. Röm 13). Vgl. 3<sup>10</sup>.

3<sup>17</sup>\*\*) enthält nicht den Schluss aus 3<sup>15</sup>. 16 (Meyer), denn *τοῦτο δὲ λέγω* führt niemals bei P. einen Schluss ein (vgl. I Kor 1<sup>12</sup>. Eph 4<sup>17</sup> und *τοῦτο δὲ φημι* I Kor 7<sup>29</sup>. 15<sup>50</sup>), sondern, nachdem 3<sup>16</sup> daran erinnert war, dass die Verheissung nicht als eine bloss für die Zeit vor dem Gesetze, sondern als eine bis auf Christus hin gültige gegeben wurde, folgt die hierdurch sicher gestellte Anwendung des 3<sup>15</sup> aus

\*) Tholuck: P. wolle 3<sup>16</sup> beweisen, dass sich die Verheissungen unmöglich auf „Nachkommenschaft Abr. in jedwedem Sinne“ erstrecken können, dass mithin die leibliche nicht mit inbegriffen seien; dass vielmehr der Singul. eine bestimmte Nachkommenschaft anzeige, nämlich die gläubige. Diese sei mit Christo zur Einheit zusammengefasst, und sie mache theils als die geistigen Nachfolger der Patriarchen, theils in ihrer Einheit mit dem von seinem Geschlechte ausgegangenen grossen Sprössling die Nachkommen Abrah. aus. Aber so hätte doch P. statt *ὡς ἐπὶ πολλῶν* wenigstens schreiben müssen *ὡς ἐπὶ πάντων*, auch statt *ὡς ἐφ' ἑνός*: *ὡς ἐπὶ τοῦ ἑνός*, und statt *ὅς ἐστι Χριστός*: *ὁ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία σὺν Χριστῷ*. — Nach Hofm. z. St. (nicht ganz so in s. Schriftbew. II. 1. 107f.) hat P., bei *τοῖς σπέρμασιν* nach Analogie von Gen 4<sup>25</sup> an mehrere Nachkommenschaften neben einander denkend, die im Singul. ausgedrückte Einheit der Nachkommenschaft Abraham's betont, wobei ihm der Singular-Ausdruck nur als kürzestes Mittel (?) gedient hat, um eine von der Schrift überh. bezeugte Thatsache geltend zu machen; hinwieder aber hat er vermöge heilsgeschichtlicher Würdigung dieser einheitlichen Nachkommenschaft *τῷ σπέρματι σου* auf Christum, den verheissenen Heiland, deuten können, ja müssen, ohne damit zu behaupten, dass dieser singularische Ausdruck nur einen Einzelnen und nicht, ein vielgliederiges Geschlecht bedeuten könne. Aber so wird Alles, was man in den schlichten Worten lesen soll, erst vom Ausleger hineingelegt und hinzugekünstelt. Ueberdies heisst Gen 4<sup>25</sup> *σπέρμα ἔτερον* nichts weiter als einen andern Sohn. Gegen Prins vgl. Blom in ThT 1878 61ff.

\*\*) *εἰς Χριστόν* nach Θεοῦ (Elz., Reiche gegen NABC 17 u. m. Min. u. Väter) ist ein aus 3<sup>24</sup> entnommener erklärender Zusatz, der den Gedanken von 3<sup>16</sup> aufnehmen sollte, was doch keineswegs nothwendig war (gegen Ew., Wiesel., Hauck u. Hofm.). — *ἐτη* ist nach NABCDFFG hinter die Zahl zu setzen, nicht vor dieselbe (Elz.).



menschlichen Rechtsverhältnissen entnommenen Beispiels auf die göttliche Heilsökonomie: Folgendes (s. z. I Kor 1<sup>12</sup>) aber sage ich: Einen Bund, welcher vorher gültig gemacht (ratificirt) ist von Gott, macht das — — Gesetz nicht ungültig. Welcher Bund gemeint sei, ist aus dem Zusammenhange bekannt, nämlich der von Gott mit Abr. dadurch gemachte Bund, dass er diesem, und zwar mit Einschluss seines *σπέρμα*, die Verheissungen gab Gen 12<sup>a</sup>. 18<sup>18</sup> (3<sup>8</sup>) 13<sup>15</sup>. 17<sup>8</sup> (3<sup>16</sup>). Die *κίρωσις* ist (vgl. z. 3<sup>15</sup>) kein besonderer, der Errichtung des Bundes nachfolgender Act, sondern sie lag in den gegebenen Verheissungen selbst; durch sie wurde der Bund rechtsgültig. Das *προ* in *προκεκυρ.* ist mit dem nachherigen *μετά* correlat, mithin: vorher, ehe das Gesetz da war. — *ὁ μετὰ τετρακόσια* etc.) kann nicht eine verhältnissmässig kurze Zeit bezeichnen sollen (Koppe), wozu der Context nicht veranlasst, sondern: Das so lange Zeit später zum Dasein gekommene Gesetz kann einen Bund, der so lange vorher rechtsgültig von Gott errichtet war, und also so lange schon bestanden hat, nicht ungültig machen. „Magnitudo intervalli auget promissionis auctoritatem“, Beng. Nach Hofm. soll in der Angabe dieser so langen Zeit liegen, dass das Gesetz etwas Neues und Anderes sei, welches nicht als ein noch zur Verheissung gehöriger Bestandtheil gelten könne. Allein dies verstand sich nach dem im ganzen Contexte liegenden Gegensatz von Verheissung und Gesetz von selbst und wäre auch von einer längeren oder kürzeren Zwischenzeit nicht abhängig. Was die Zahl 430 betrifft, so hat sie P. aus Ex 12<sup>40</sup>. (Gen 15<sup>13</sup> wie auch Act 7<sup>6</sup> findet sich die runde Zahl 400), wobei er aber ausser Berechnung liess, dass diese Zahl bloss die Dauer des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten enthält. Sonach enthält die Zahl hier an und für sich eine chronologische Unrichtigkeit; P. aber folgt der vom Grundtexte abweichenden Angabe der LXX, deren Text den Lesern bekannt und gangbar war, ohne sich weiter auf diesen Zeitrechnungspunkt einzulassen, was seinem Zwecke fern lag. Die LXX nämlich haben Ex 12<sup>40</sup>: *ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσρ. ἥν κατοίκησαν ἐν γῇ Αἴγ. καὶ ἐν γῇ Χαναάν* (welche Worte x. έ. γ. X. im Hebr. fehlen), *ἔτη τετρακόσια τριάκοντα*. Diesem Texte der LXX lag eine abweichende Zeitrechnung zu Grunde, welche sich auch im samaritanischen Texte und bei Joseph. Antiq. 2, 15<sup>3</sup> findet. S. Tychsen Exc. X. 148. Die Zeit von Gottes Verheissung an Abraham bis zur Uebersiedelung Jakob's nach Aegypten, welcher Zeitraum bei den 430 Jahren fehlt, lässt sich zwar nicht genau bestimmen, aber auf ungefähr 200 Jahre rechnen, so dass also P., hätte er selbstständig

eine Zeitbestimmung geben wollen, mit 600 Jahren (statt 430) nicht zu viel gesagt hätte. Die Versuche, unsere 430 Jahre mit denen des Urtextes Ex 11 in Uebereinstimmung zu bringen \*), scheitern an der Unzweideutigkeit beider Stellen. — *γεγονώς*) ist nicht ad postponendam legem (s. dagegen Joh 1 17) gesagt, wie Bengel meint („non dicit data, quasi lex fuisset, antequam data sit“); denn jedes Gesetz ist erst mit dem Acte der Legislation als Gesetz vorhanden, zur Existenz gekommen. — Zu *ἀνυποῖ*), setzt ausser Gültigkeit, stösst um, vgl. Mt 15 6. Mk 7 13. III Esr 6 32. Diod. Sic. 16 24. Dion. H. 6 78 und das bei Griechen häufigere *ἀνυποῖ ποιεῖν*. — *εἰς τὸ καταργ. τὴν ἐπαγγελ.*) Zweck des *ἀνυποῖ*: um die Verheissung (durch welche die *διαθήκη* vollzogen war) aufzuheben. Vgl. Röm 4 14. Zu beachten ist, dass in dem Gleichniss die Verheissung als Gottes Bund gedacht ist, das Gesetz dagegen Gott wie eine andere Person gegenübergestellt wird. Damit ist schon hier der Gedanke von 3 21 angedeutet, dass das Gesetz nicht wie die Verheissung dem unbedingten Willen Gottes entspricht.

3 18. Den Inhalt dieses Verses in seinem Verhältniss zum vor. fasst Meyer so auf: „Mit Recht verneine ich, dass durch's Gesetz die *διαθήκη* ausser Kraft trete und die Verheissung aufhören solle. Der Beweis beruht auf dem gegensätzlichen Verhältniss von Gesetz und Verheissung, wodurch die Wirkung des einen die gleiche Wirkung des andern ausschliesst. Denn wenn aus dem Gesetze der Besitz des Messiasheils hervorgeht, was der Fall sein müsste, wenn der Bund Gottes mit Abrah. durch's Gesetz seine Gültigkeit verloren hätte, so kommt dieser Besitz nicht mehr aus Verheissung, welcher bei jener Voraussetzung nothwendige Fall aber nicht stattfinden kann, wie aus dem Vorgange Abraham's erhellt, welchem durch Verheissung das Heil geschenkt ist von Gott“. Aehnlich Wieseler u. A. Allein dies wäre ein vollkommener Cirkelschluss. Denn aus dem Vorgange Abraham's kann man die Unmöglichkeit der Annahme, dass der Besitz nicht aus Verheissung komme, nur unter der Voraussetzung folgern, dass die dem Abraham ge-

---

\*) v. B. Grot.: Ex 12 40 werde von Abraham's Reise nach Aegypten an gerechnet; Perizon. Orig. Aeg. 20. u. Schoettg. Hor. 736: die 430 Jahre fingen erst nach der Periode der Verheissungen an, d. i. nach den Zeiten der Patriarchen, namentlich des Jakob; Bengel Ordo temp. 162: der Terminus a quo sei die Geburt des Jakob. Vgl. Olsh.: P. zähle von Jakob und seinem Einzuge in Aegypten an. Aehnlich Hofm.: der Terminus a quo sei die Zeit, „wo die dem Abr. gegebene Verheissung nur immer wiederholt wurde“; ebenso Phil. Auch Hauck: „von Jakob ab, bis wohin das reine, ächte *στέμμα Ἰσρ.* reichte“.

gebene Verheissung durch das Gesetz nicht aufgehoben ist, während doch eben dieser in 3<sup>17</sup> ausgesprochene Gedanke nach Meyer in 3<sup>18</sup> bewiesen werden soll. Eines Beweises bedarf man auch überhaupt 3<sup>17</sup> nicht, da die Richtigkeit seines Inhalts sich unmittelbar aus 3<sup>15</sup> u. 16 ergibt. Dagegen bedurfte 3<sup>17</sup> in Bezug auf einen Punkt einer Erläuterung. In dem aus menschlichen Verhältnissen entnommenen Beispiel 3<sup>15</sup> hatte P. die doppelte Möglichkeit ins Auge gefasst, dass man die Erbverfügung umstossen oder etwas hinzufügen wolle. Die Judaisten beabsichtigten eigentlich nur das Letztere im Verhältniss zur göttlichen Verheissung, indem sie zwar den Glauben an diese und an ihre Erfüllung in Christo forderten, aber zugleich die Antheilnahme an den verheissenen Gütern von der Erfüllung des Gesetzes abhängig machen wollten. Dem gegenüber hat P. vielmehr an eine völlige Aufhebung der Verheissung gedacht und dies erläutert er nun 3<sup>18</sup> durch den Nachweis, dass die judaist. Halbheit unhaltbar ist, und nur entweder auf der Verheissung oder auf dem Gesetz die Erbschaft des Heiles beruhen kann: Wenn nämlich aus dem Gesetze das (verheissene) Erbe hervorginge, die gültig bleibende Verheissung also durch Befolgung des Gesetzes eben nur ihrer Erfüllung entgegengeführt werden sollte, dann käme es in Wahrheit gar nicht mehr aus der Verheissung. Dem Abraham hat aber Gott es gerade nur mittelst Verheissung verliehen: folglich würde, wenn man das Erbe auf Gesetzeserfüllung gründen wollte, überhaupt jede Hoffnung auf das verheissene Erbe hinfallen. — ἐκ νόμου) so dass das Gesetz das Institut ist, welches dieses Ergebniss (auf dem Wege der Befolgung seiner Gebote) verursacht. Vgl. z. ἐν νόμῳ 3<sup>11</sup>. — ἡ κληρονομία) das Besitzthum, das Erbe ἡρῆ, bezieht sich im theokratisch historischen Sinne des AT auf das Land Kanaan und dessen einzelne Theile (Dtn 4<sup>21</sup>. Jos 13<sup>23</sup>); im Sinne des NT aber ist die Vorstellung der κληρονομία zur Idee ihrer messianischen Erfüllung erhoben (Mt 5<sup>5</sup>), so dass das Messiasreich und seine ganze Heilsfülle und Herrlichkeit darunter verstanden wird (I Kor 6<sup>9</sup>. Gal 5<sup>21</sup>. Eph 5<sup>5</sup>. Act 20<sup>32</sup> al.). Vgl. z. Röm 4<sup>13</sup>. Eph 1<sup>11</sup>. So hier auch; und P. braucht dieses Wort (nicht ἡ σωτηρία, ἡ ζωή oder dergl.), weil er sich vorher (s. z. 3<sup>16</sup>) auf Stellen bezogen hat, in welchen die κληρονομία (d. h. nach dieser christlichen Idealisierung des alttestamentlichen historischen Sinnes: das Messiasreich) verheissen ist. Und eben das dem Abraham verheissene Erbe, der Gegenstand der ἐπαγγελία ist gemeint. — οὐκέτι) das eine Verhältniss, wenn es statt hat, hebt das andere auf. Es ist

(gegen Koppe) das logische (nicht historische) nicht mehr. Vgl. Röm 7<sup>17. 11s.</sup> — δι' ἐπαγγελίας) mittelst Verheissung, so dass bei ihm der Besitz des Messiasheils die (gnadenweise) Erfüllung einer Verheissung ist, nicht etwa der (lohnweise) Erfolg von auferlegten Leistungen u. dergl., was unter den Begriff des νόμος fällt. — κεχαρίσται sc. τὴν κληρονομίαν donavit (Vulg.), geschenkweise verliehen (Gegensatz des ὀφείλημα (Röm 4<sup>4. 16</sup>), nämlich als künftigen, zur Zeit der Parusie zu verwirklichenden Besitz (Mt 8<sup>11</sup>). Zu χαρίζεσθαι τινί τι vgl. Röm 8<sup>32</sup>. I Kor 2<sup>12</sup>. Phl 1<sup>29. 29</sup>. Act 27<sup>24</sup>. Xen. Cyrop. 8, 6<sup>22</sup>. Polyb. 16, 24<sup>9</sup>. Ohne Ergänzung Schott und Matthias: dem Abr. ist Gott durch Verheissung gnädig gewesen. Vgl. Holsten: er hat ihm eine Gnade gespendet; Fricke: hat Gnade erwiesen. Aber die Ergänzung von τὴν κληρονομίαν ist dem nächsten Contexte und dem logischen Verhältnisse beider Verhältnissen, von denen die zweite nicht die propositio major (Fricke), sondern die propositio minor bildet, und daher, wie der Obersatz, von der κληρονομία reden muss\*), am entsprechendsten. Unrichtig hat Caspari in d. Strassb. Beitr. 1854 206ff. κεχαρίσται nach classischem, aber nicht NT Gebrauch (s. z. II Kor 2<sup>10</sup>) passiv genommen, so dass Gott als das Erbe gedacht sei. Dies ist gegen den Context und gegen die Anschauung des NT überhaupt, nach welcher die κληρονομία von Gott herrührt, Röm 8<sup>17</sup>, aber nicht Gott selbst, sondern das ewige Leben (3<sup>21</sup>. Tit 3<sup>7</sup>. Mt 19<sup>29</sup> al.), das Messiasreich (5<sup>21</sup>. I Kor 6<sup>9. 15</sup> 50. Jak 2<sup>5</sup>) und dessen Heil (Röm 1<sup>14</sup>) und Herrschaft (Röm 4<sup>13f</sup>. Mt 5<sup>5</sup>. II Tim 2<sup>12</sup>) ist.

3<sup>19</sup>—29. Das Gesetz, welchem im Verhältniss zur Verheissung vorübergehende und untergeordnete Bedeutung zukommt, hat seinen Werth in seiner pädagogischen Aufgabe, die mit Christus ihr Ende erreicht. Nachdem P. 3<sup>15</sup>—18 gezeigt hat, dass das Gesetz den weit früheren Verheissungsbund nicht aufhebe, konnte ihm sehr natürlich entgegnet werden: Was bleibt denn hiernach dem Gesetze noch für eine Stellung im Zusammenhange der Heilsgeschichte übrig? Er wirft daher selbst diese Frage auf und beantwortet sie. Diese Antwort enthält dann eine neue Bestätigung dafür, dass das Gesetz die Verheissung nicht aufheben oder abändern sollte. 3<sup>19</sup>\*\*) τί οὖν ὁ νόμος;) sc. ἐντί: wie steht es demnach (wenn dem so ist, dass

\*) 3<sup>18</sup> ist ein dilemmatischer Syllogismus conditionalis, dessen Schlusssatz, weil selbstverständlich, nicht ausgedrückt ist.

\*\*) Die Veränderung von προστέθειν (NABCD<sup>o</sup> etc.) in ἐτέθειν (bei

das Gesetz den Verheissungsbund nicht aufhebt) um das Gesetz? Vgl. zum Neutr. *τί* mit folgendem Nominat. I Kor 3<sup>6</sup> (nach der richtigen Lesart): *τί οὖν ἐστὶν Ἀπολλῶς*; u. s. Stallb. ad Gorg. 501 E. Bernhardy 336f. Nach J. Cappell. nimmt Schott (auch Matthies, doch unentschieden, Jatho u. Wieseler) *τί* für *διὰ δι*, aber ganz gegen den ständigen Gebrauch des bei P. so oft wiederkehrenden *τί οὖν* (Röm 3<sup>1</sup>. 4<sup>1</sup> al., vgl. Gal 4<sup>15</sup>). Auch sachlich würde die Uebersetzung: „warum?“ nicht passen und es ist nicht ganz richtig, was Meyer behauptet, dass P. bei der allgemeinen Frage: wie steht es um das Gesetz? nach Maassgabe der folgenden Beantwortung den Zweck im Auge habe. Denn die Antwort bezieht sich nicht bloss auf den Zweck des Gesetzes, sondern auch auf seinen nur temporären und relativ untergeordneten Charakter. Es ist also allgemeiner der Werth des Gesetzes, um den es sich handelt. — *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη*) den Uebertretungen zu Gunsten wurde es hinzugefügt, d. h. damit die Uebertretungen des Gesetzes zur Wirklichkeit gebracht würden, wurde es, nachdem der Verheissungsbund bereits vorhanden war, zu diesem noch beigefügt (*παρετέθη*, Röm 5<sup>20</sup>). Das Gesetz ist nämlich, weil es der Sündenpotenz im Menschen Anlass giebt, alle böse Lust in ihm zu Wege zu bringen (Röm 7<sup>6.8</sup>), und gleichwohl als Gegenmacht gegen diese sündliche Entwicklung zu schwach ist (Röm 8<sup>3</sup>), die *δύναμις τῆς ἀμαρτίας* (I Kor 15<sup>56</sup> u. s. Röm 7<sup>ff.</sup>); die Sünde aber, obgleich schon seit Adam vorhanden (Röm 5<sup>18</sup>), durch jenen Reiz des Gesetzes jedoch gemehrt, ist eben erst durch das Vorhandensein des Gesetzes und ihr Verhältniss zu demselben in den bestimmten Charakter der *παραβάσις* eingetreten, Röm 4<sup>15</sup>. Derselbe Zweck des Gesetzes ist auch Röm 5<sup>20</sup>, nur ohne die schärfere Bestimmung der Sünde als *παραβάσις*, ausgesprochen. Demnach ist nicht mit Wetst. *τῶν παραβ. χάριν* dahin zu rationalisiren: „Lex sine dubio eo consilio lata est, ut servaretur, *ὑπακοῆς χάριν*; vitio tamen hominum evenit, ut peccata multiplicarentur“. Dies ist an sich richtig (vgl. Röm 7<sup>12</sup>), gehört aber nicht hierher, wo von der Stellung des Gesetzes im Zusammenhang des göttlichen Heilsplanes, dessen Endziel das Erlösungsheil sei, die Rede ist. Des Ap. wirkliche Vorstellung ist, dass die Entstehung der Sünden, nämlich in der straffälligen, zornverdienenden

---

D\*FG Ital. Vulg. u. wenigen Vätern) lässt sich mit Meyer daraus erklären, dass jenes mit 3<sup>15</sup> zu streiten schien. — *ἄχρως ἄν* (B. 17. Clem., Eus.) wird wohl grammat. Korrektur für das überwiegend bezeugte *ἄχρως οὐ* sein.

(Röm 4 15) sittlichen Form der Uebertretungen, welche das Gesetz bewirkte, von Gott, der ja diese Wirkung vorhersehen musste, beabsichtigt war, als er das Gesetz gab, und zwar als Mittelzweck in Hinsicht auf die künftige Erlösung; denn recht gross sollte das Uebel werden, um von der Gnade noch überboten zu werden (Röm 5 20). Was das Gesetz erfahrungsmässig im Grossen und Ganzen gewirkt hat und wodurch es sich als *δύναμις τῆς ἁμαρτίας* auswies (vgl. auch II Kor 3 6), konnte nicht anders als von Gott bezweckt sein. Vgl. Ritschl 74f., Baur NT Theol. 140f. Hilgenf., Wies., Holst., Hofm., Reithm., Matthias (welcher jedoch den beabsichtigten Schein einer Zweideutigkeit annimmt), Stölting, Lightf., K. W. Otto 460, Wörn., Phil., Kähl. auch Lipsius Rechfertigungsl. 75. Lechler apostol. Zeit. 308. Weiss, b. Th. § 72, b. Treffend Luther 1519: „ut remissio propter salutem, ita praevaricatio propter remissionem, ita lex propter transgressionem“. Zu beachten ist der Artikel vor *παράβ.*, welcher die seit der Gesetzgebung vorhandenen Uebertretungen summarisch zusammenfasst, vgl. Holst. Andere \*) finden in *τῶν παραβ. χάριν* als Zweck des Gesetzes die Erkenntniss der Sünden ausgesprochen (August., Calv., Bez., Piscat., Cal., Wolf, Schoettg., Michael, Windischm., Ellic., Eadie). Allein 1) konnte dieser Gedanke nicht durch das blosse *τῶν παραβ. χάριν* ausgedrückt sein; denn wenngleich *χάριν* nicht immer nur in seinem ursprünglichen Sinne zu Gunsten (Holst.), sondern auch einfach „wegen“ genommen werden kann \*\*), so hätte doch P., um verstanden zu werden, schreiben müssen: *τῆς ἐπιγνώσεως τῶν παραβάσεων χάριν*, das wäre: um die Sünden als Uebertretungen zur Erkenntniss zu bringen. Und 2) der Punkt von der Erkenntniss der Sünden lag hier zwar nicht, wie Meyer behauptet, gänzlich fern, da vielmehr die *παράβασις*, die bewusste Uebertretung des Gesetzes, eine Entwicklung der Sünde ist, in welcher sich diese offenbart (Röm 7 13) und so erkannt wird (Röm 3 20); aber es genügte hier nicht, die Sündenerkenntniss als Zweck des Gesetzes zu bezeichnen, sondern P. musste bemerklich machen, dass das Gesetz gerade das objectiv thatsächliche (nicht bloss das subjective) Gegenheil von der *δικαιοσύνη* nach dem göttlichen Plane habe bewirken sollen (vgl. 3 21. 22), Wegen dieses Zusammenhangs ist

\*) Unexegetisch verbinden Manche beide Auslegungen zusammen, wie Bengel: „ut agnoscerentur et invalescerent“.

\*\*) Treffend Ellendt Lex. Soph. II. 947: *χάριν* cum genitivo dictum: in gratiam alicujus aut hominis aut rei causa significans, quamquam minime semper gratia adsignificatur, quae Ammonii doctrina est 53“ Vgl. I Joh 3 12.

ganz verwerflich, weil contextwidrig, auch die Erklärung Vieler: ad coercendas transgressiones (Hieron., Chrys., Oecum., Theophyl., Erasm., Grot., Zachar., Seml., Mor., Koppe, Rosenm., Paul., Rück., Olsh., Neand., B.-Crus., de W., Baur, Ewald „um sie schärfer zu strafen“, Messner Lehre d. Ap. 22, Hauck, Fricke, vgl. Buhl, wobei Manche wie Grot. u. Rück. vornehmlich an die Hinneigung zum ägyptischen Götzendienste denken. Gegen diese Fassung entscheidet auch der Ausdruck *παράβασις*, da erst mit dem Gesetze *παράβασις* als solche zum Vorhandensein kommen können (Röm 4<sup>15</sup>); vorher sind zwar Sünden, aber keine Uebertretungen da, wogegen Röm 5<sup>14</sup> nicht streitet, weil daselbst von der Uebertretung eines ganz bestimmten positiven Gebotes Gottes die Rede ist. Beide letztgedachten Erklärungen verbinden Flatt u. Schott, auch Reiche nach Aelteren (vgl. auch Matthies), worin überhaupt eine unhermeneutische Verschmelzung, ja hier gerade eine Verschmelzung zweier Unrichtigkeiten liest. — *προς-ετέθη*) ward es hinzugefügt, widerspricht dem 3<sup>15</sup> gesagten *οὐδεὶς* — — *ἐπιδιατάσσεται* schon deshalb nicht, weil in letzterem allgemeinen Satze bei *οὐδεὶς* an dritte Personen gedacht ist; aber das Gesetz ward auch nicht als *ἐπιδιαθήκη* gegeben (s. z. 3<sup>15</sup>), sondern als ein anderes Institut, welches, weit entfernt, ein Codicill zur *διαθήκη* zu sein, nur eine temporäre Zwischenmassnahme im göttlichen Heilsgange sein sollte, der endlichen Erfüllung der Verheissung zu dienen. S. das Folgende und vgl. Röm 5<sup>20</sup>. 10<sup>4</sup>. — *ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα* etc.) Terminus ad quem der nur provisorischen Dauer dieses hinzugekommenen Instituts, wobei jedoch die Worte weder ihrer Stellung zuwider mit *διαταγείς* zu verbinden (Hofm.) noch zu parenthesiren sind, da die Structur nicht unterbrochen wird. Zu *ἄχρις οὗ ἔλθῃ*, usque dum venerit vgl. z. Röm 11<sup>25</sup>. Nicht der Optat. (Matthiae 1158), sondern der Coniunct. steht nach dem allgemeinen NT Gebrauch (Buttm. NT Gr. 198). Nicht *ἄν* aber hat P. gesetzt, weil an Umstände, welche die Sache hätten hindern können, kein Gedanke in seiner Seele ist. S. Stallb. ad Phaed. 62 C. Herm. de part. *ἄν* 110ff. Hartung Partik. II. 291ff. Vgl. z. I Kor 11<sup>26</sup>. — *τὸ σπέρμα ᾧ ἐπ' ἡγγ.*) das ist Christus, dessen Ankunft nach 3<sup>16</sup> die Erfüllung der Verheissung mit sich bringen musste. Der Dativ aber steht nicht für *eis ὃν* (Win., Ust.), sondern ganz wie 3<sup>16</sup>: welchem die Verheissung geworden ist. — *ἐπ' ἡγγελαί*) nicht promiserat (Vulg., Beng., Flatt, Hofm., Kahl.) vgl. Röm. 4<sup>21</sup>. Hbr 12<sup>26</sup>, sondern *promissio facta est* (II Mkk 4<sup>27</sup>), weil so die Ergänzung von *θεός* nicht erfordert wird und der Ausdruck dem *ἐρρέθησαν αὶ*

ἐπαγγελίαι 3<sup>16</sup> sehr natürlich entspricht, daher auch ἡ κληρονομία zu ergänzen (Ewald) entbehrlich ist. — διαταγὰς δι' ἀγγέλων ἐν χ. μεσ.) Art und Weise, wie ὁ νόμος προσετέθη, oder Form dieses Acts: so dass es verordnet ward durch Engel u. s. w. Zu διατάσσειν νόμον vgl. Hesiod. ἐργ. 274. Häufiger ist das Simplex τάσσειν νόμον wie Plat. Legg. 883 D. Es heisst ein Gesetz verordnen, d. i. zur Befolgung ergehen lassen, nicht: es redigiren (Stölting), so dass hier Engel als Diaskeuasten des Gesetzes bezeichnet wären, welche Vorstellung auch nirgends bezeugt ist und der Anschauung von dem unmittelbaren göttlichen Ursprung des Gesetzes (Ex 31<sup>18</sup>. 32<sup>18</sup>. Dtn 9<sup>10</sup>) zuwider sein würde. Ueber den Gebrauch des Partic. Aor. in erzählender Rede s. Herm. ad Viger. 74. Bernhardt 383. Die Ueberlieferung, dass die göttliche Erlassung des Gesetzes unter Engeldienst geschehen sei, findet sich zuerst LXX. Dtn 33<sup>2</sup> (nicht im Grundtexte), ferner Hbr 2<sup>2</sup>. Act 7<sup>38. 53</sup>. Joseph. Antiq. 15, 5<sup>8</sup> und bei den Rabbinen, auch in der Samaritanischen Theologie. Vgl. z. Act 7<sup>53</sup>. Delitzsch z. Hbr 2<sup>2</sup>. Weil aber somit die Tradition selbst und ihr Alter zweifellos ist, und nichts zu der Annahme berechtigt, dass sie P. nicht gekannt oder nicht angenommen haben sollte (wogegen man sich aber nicht mit Meyer auf die Annahme „anderer Lehrüberlieferungen“ I Kor 10<sup>4</sup>. II Kor 12<sup>2</sup> berufen kann), so war es nur verfehlte Ausflucht, διὰ inter oder coram zu erklären (Calov., Loesn., Morus), was denn doch auf die Vorstellung: „unter Vermittelung“ zurückzuführen wäre (wie II Tim 2<sup>2</sup>), — oder gar bei ἀγγέλων an Menschen zu denken, wie an Mose und Aaron (Zeger, auch wieder Cassel d. Mittler e. exeg. Versuch 1855; schon Chrys. liess die Wahl, entweder die Priester oder Engel zu verstehen). Ihre biblische Grundlage hat übrigens jene Tradition in dem Berichte Ex 24 von den mit der Promulgation des Gesetzes verbundenen Naturerscheinungen, da mit solchen im AT (Ps 104<sup>4</sup>) der Gedanke an Engel verknüpft wird. Wie monströs die Ueberlieferung von jener Engelhaftigkeit von späteren Rabbinen ausgesponnen ist, s. b. Eisenm. entdeckt. Judenth. I. 303f. Nicht aber als Urheber des Gesetzes (gegen Schulthess, Voigtländer in Keil's u. Tzschirn. Anal. VI. 130ff. Huth Commentat. Altenb. 1854. Ritschl, Rechtf. u. Versöhn. II. 2. A. 250ff. 312f.) oder auch nur eines Theiles desselben (der nationalen levitischen Bestimmungen: Klöpper 94) betrachtet P. die Engel, was sowohl überhaupt durch die ganze biblische Geschichtsansicht vom Gesetze, als dem göttlichen (s. des Ap. eigenen Ausdruck vom Gesetze als νόμος θεοῦ (Röm 7<sup>22. 25</sup>) und als γραφή (3<sup>10. 13</sup>. 4<sup>21f. al.</sup>), wie auch hier insonders durch das δὲ (nicht ὅτι)



um so entscheidender gewiss ist, da ja jeder Leser die Engel als dienstbare Geister Gottes dachte (vgl. LXX. Deut 32: *ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ*), welche den majestätisch erscheinenden Herrn begleiteten, mithin Keinem bei *διὰ* ein anderer Sinn als *ministerium angelorum* beikommen konnte, wie denn auch Hbr 2a dieser Sinn klar ist durch *διὰ τοῦ κυρίου* 3a. — *ἐν χειρὶ μεσίτου* \*) denn Mose empfing die Gesetztafeln von Gott und trug sie zum Volke herab, wodurch er bei der Gesetzgebung die Mittelperson zwischen dem Gesetzgeber und den Gesetzesempfängern war; die Tafeln in seiner Hand, ist er der zwischen beiden Theilen handelnde Geschäftsträger Gottes an Israel. Wegen dieses geschichtlichen Umstandes (Ex 31. 32. 15) ist *ἐν χειρὶ* nicht bloss als anschauliche Bezeichnung der Vermittelung (*בְּיָד*), sondern ganz eigentlich zu nehmen; vgl. Ex 32. 15. Lev 26. 46. Im NT bildet die Benennung Mose's als *μεσίτης* die Voraussetzung des Ausdrucks in Hbr 8. 9. 15. 12. 24, und zur Sache vgl. Act 7. 38. Im AT findet sich jene Benennung nicht, auch nicht in den Apokryphen; aber bei den Rabbinen heisst Mose mediator, *אֲמִצְטִי*, *סִרְסִיר*, auch *שְׁלִיחַ*, s. Schoettg. Hor 78f. Wetst. 224. Vgl. Philo de vita Mos. II 67af. A. und zur Sache Dtn 5. Joseph. Antiq. 3, 53 (u. Aboth R. Nath. 11: „Legem, quam Deus Israelitis dedit, non nisi per manus Mosis dedit“). Unter dem Gesetzesmittler ist daher zweifellos hier der als solcher bekannte Mose gemeint, nicht Christus (die meisten Väter, auch Bed., Lyr., Erasm., Calv., Par., Cal. u. A., neuerlich Culmann, z. Verständn. der Worte Gal 3. 20. Strassb. 1864), was ganz gegen den Context ist, auch nicht der Engel des Gesetzes (Schmieder nova interpr. Gal 3. 19. 20. Numburg. 1826), da die Lehre von einem solchen erst bei späteren Rabbinen (die ihn *Jefifia* nennen s. Jalkut Rubeni f. 107) aber, nicht in der apostol. Zeit nachzuweisen, auch nicht durch die von Schmieder angeführten Stellen (Ex 19. 19f. 20. 18. 33. 11. Num 12. 5—8. Dtn 5. 4f., ferner Ex 33. 18—23. 40. 35. Dtn 33. 2. Ps 68. 18. Act 7. 38. Mal 3. 1) biblisch zu begründen ist. S. gegen Schmieder, dem Schneckenb. beiträt, besonders Lücke in d. StKr 1828 97f. — Der Zweck, wesshalb P. *διαταγῆς* — *μεσίτου* hinzugesetzt hat, ist der, eine geringere untergeordnete Stellung des Gesetzes nicht sowohl im Vergleich mit der des Evang. (Luther, Olsh. u. A.) als vielmehr mit der der Verheissung (de Wette, Schneckenb.) fühlen zu lassen, insofern jenes nicht unmittelbar von Gott, sondern durch Engel und eine Mittel-

\*) *μεσίτης* gehört der spätern Gräcität (Polyb., Lukian. al.). Vgl. Lobeck ad Phryn. 121. Bei d. LXX. nur Job 9. 33.

person \*) angeordnet sei (Luther, Elsner, Wolf, Estius, Seml., Rosenm., Tychsen, Flatt, Rück., Usteri, de Wette, Baur, Ewald, Hofm., Reithm., Hauck, Klöpfer, Fricke, Lightf., Eadie, Phil., Kähl., vgl. auch Olsh. u. Lipsius Rechtfertigungsl. 77. Vogel in d. StKr 1865 530. Weiss, bibl. Theol.), nicht aber die Glorie des Gesetzes in der Herrlichkeit und Förmlichkeit seiner Verordnung dem Leser zu vergegenwärtigen. (So Meyer mit Calvin u. A. auch Win., Schott, Baumg.-Crus., Wies., Matthias, Alford). Was nämlich 1) die Erwähnung der Engel betrifft, so ist es freilich richtig, was Meyer geltend macht, dass allgemein hingestellt, Engelserscheinung und Engelsthätigkeit (vgl. auch 18) immer als etwas Majestätisches und Verherrlichendes gedacht ist, selbst von Christo (Mt 24<sup>31</sup>. 25<sup>31</sup>. Joh 1<sup>52</sup>. I Tim 3<sup>16</sup> al.) und namentlich vom Gesetze (LXX. Dtn 33<sup>2</sup>. Act 7<sup>38. 53</sup>). Aber das ist hier überall nur darum der Fall, weil den Gegensatz das rein natürliche Geschehen und bloss menschliche Thun bildet, dem gegenüber die Erscheinung von Engeln das Merkmal göttlichen Wirkens ist. Ebenso ist es unzweifelhaft, dass die Verleihung des Gesetzes „zu den hohen göttlichen Auszeichnungen Israels gehört Röm 9<sup>4</sup>“, aber doch nur im Verhältniss zu den Heidenvölkern. Wo dagegen die Verheissung der vormosaich. Zeit, oder das Evang. als eine unmittelbare Offenbarung Gottes es ist, wozu das Gesetz als ein durch Engel vermitteltes im Gegensatz steht, da kann damit nur seine relative Unvollkommenheit bezeichnet sein. So wird unzweifelhaft Hbr 2<sup>2</sup> das Gesetz *ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος* genannt, um im Verhältniss zum Evang. seinen untergeordneten Werth und wohl auch seine Vergänglichkeit (Hbr 7<sup>18</sup>) als eine der dienstbaren Stellung und veränderlichen Natur der Engel entsprechende zu bezeichnen. Und ganz ähnlich wird an unserer Stelle das Gesetz durch die Erwähnung seiner Promulgation durch Engel im Verhältniss zu den abrahamitischen Verheissungen charakterisirt, welche im Unterschiede von jenem mit Nachdruck *ἐπαγγελίαι τοῦ Θεοῦ* (321) ge-

---

\*) Luther 1538: „Lex est servorum vox, evangelium Domini“. Hofm.: P. lasse erkennen, „dass der Gesetzgebungsvorgang keine Erfüllung der Verheissung war“ (s. aber z. 320). Beng.: Gott habe das Gesetz Engeln aufgetragen „quasi alienius quiddam et serverius“. Buhl bleibt dabei stehen, P. wolle die Verschiedenheit der Offenbarungsweise des Gesetzes von der des Verheissungsbundes darstellen. So bleibt aber die Frage nach der pragmatischen Absicht dieser Darstellung unbeantwortet. Nach Hilgenf. hat P. die Absicht, den Ursprung des Gesetzes von dem höchsten Gott möglichst loszulösen; auch hierin sei er der Vorläufer des Gnosticismus gewesen.

nannt, also als ohne Vermittelung der Engel direct von Gott selbst gegebene gedacht sind. Denn da die Worte *διαταγὰς δι' ἀγγέλων* sich aufs engste an die Aussage anschliessen, dass das Gesetz nicht wie die Verheissung auf die Ueberwindung der Sünde positiv hinzielt, sondern sie nur fördern soll und nicht wie die Verheissung sich in Christus unendlich fortsetzt, sondern nur für die Zeit bis auf ihn hin Geltung hat, so kann es eben auch nur diese Ohnmacht und vortübergehende Bedeutung des Gesetzes sein, was P. durch die Vermittelung der kreatürlichen (Kol 1<sup>16</sup>) und nicht bloss im Verhältniss zu Christus, sondern auch zu den Christen (I Kor 6a) niedrig stehenden Engel ausgedrückt findet. Im Zusammenhange damit kann dann aber auch 2) *ἐν χειρὶ μεσίτου* nicht die Glorie, sondern nur die relative Unvollkommenheit des Gesetzes im Verhältniss zur Verheissung andeuten, und das wird durch das unmittelbar Folgende mit Sicherheit bestätigt: denn hier bringt P. eine Entwicklung des Begriffes *μεσίτης*, welche jedenfalls der daraus im Sinne eines Gegners gezogenen Folgerung, dass das Gesetz wider die Verheissungen sei, den Schein logischer Berechtigung geben, also den Abstand des Gesetzes von der Verheissung irgendwie enthalten muss. Welche Seite der Unvollkommenheit des Gesetzes hier gemeint ist, ergibt sich aus 3<sup>20</sup> (s. z. d. Verse). Darnach ist das Gesetz durch seinen Vermittler als eine Art von Contractverhältniss zwischen zwei Partheien gekennzeichnet, das als solches nicht, wie die aus unbedingter Gnade Gottes gegebene Verheissung dem absoluten, sondern nur dem bedingten Willen Gottes entspricht \*). Hieraus erhellt auch, wie grundlos der Einwand gegen unsere Fassung der Worte *ἐν χειρὶ μεσίτου* ist, dass ja auch das Evang. *ἐν χειρὶ μεσίτου* gegeben sei (Meyer u. M. auch Chantepie de la Saussage in den Niederländ. „Studien“ III, 374ff.) Denn abgesehen davon, dass hier das Gesetz nicht mit dem Evang., sondern mit der Verheissung verglichen wird, und dass die Bezeichnung Christi als *μεσίτης* ausser dem Hbr nur I Tim 2<sup>5</sup> vorkommt, also in dem am stärksten bezweifelte paulin. Brief\*\*), ist zu beachten, dass die auch bei Profanscribenten nach dem jeweiligen Zusammenhange sehr verschiedenartige Bedeutung von *μεσίτης* (vgl. Klöpffer 99ff.) sich hier dahin bestimmt, dass es den Vermittler zwischen zwei contrahirenden Partheien bedeutet, in

\*) Vgl. auch Fleischhauer, die paulin. Lehre vom Gesetz, in StW IV, 1883 53f.

\*\*) Jedenfalls ist für P. Christus Verhältniss zum Evang. mehr Inhalt als Mittler. Vgl. Hoekstra, Gottgel. Bijdr. 1859 376ff.

welchem Sinne Christus jedenfalls nicht *μεσίτης* des Evang. ist. Endlich entspricht 3) unsere Erklärung der betreffenden Worte auch allein dem weiteren Zusammenhange der Stelle, und die Behauptung Meyers, es habe gänzlich nicht im Plan und Zweck des Ap. gelegen, „das Gesetz als ein weniger göttliches Institut herabzusetzen, was, wie es überhaupt mit seiner sonstigen Anerkennung desselben (Röm 7<sup>12—25</sup>) stritte, in seiner Verhandlung mit Gesetzeseiferern sogar unweise gewesen wäre“, ist ganz irrig und geradezu unbegreiflich, wenn nicht die Herabsetzung des Gesetzes als eines weniger göttlichen Instituts in falschem, unserer Auffassung nicht entsprechendem Sinne verstanden wird. In dem ganzen Abschnitt 3<sup>6—47</sup> verfolgt P. ja keinen anderen Zweck, als nachzuweisen, dass das Gesetz nicht, wie die Judaisten behaupteten, in gleich directem, gleich positivem Verhältniss zum göttlichen Heilsplane stehe, gleicherweise unendliche Bedeutung habe wie die Verheissung und ihre Erfüllung, sondern dem göttlichen Heilsplane zunächst nur negativ diene (durch Herbeiführung des Fluches, durch Mehrung der Sünden) und nur vorübergehende Gültigkeit haben solle, womit dann unmittelbar gegeben ist, dass es nicht dem absoluten Willen Gottes entspricht (was allein von Bleibendem denkbar ist), sondern nur dem bedingten. Nichts Anderes als dies aber, nur in zugespitzter Form, enthalten die in Rede stehenden Worte in 3<sup>20</sup>. Der Vorwurf, unweise verfahren zu sein, müsste also die ganze den Judaismus bekämpfende Auseinandersetzung treffen, am allerstärksten wohl die viel antinomistischer klingende Stelle 4<sup>3.9</sup> (s. z. d. Versen). Dagegen wäre hier eine Glorificirung des Gesetzes höchst unzweckmässig, zumal da, wenn eine solche durch die Erwähnung der Engel und des *μεσίτης* beabsichtigt wäre, damit sogar die ohne solche Vermittelung gegebene Verheissung gegen das Gesetz herabgesetzt würde. Wenn aber P. Röm 7 ebenda, wo er die Ohnmacht des Gesetzes, die Sünde zu überwinden, darstellt, dasselbe doch *ἅγιος* und *πνευματικός* nennt, so kann man daraus weder einen Einwand gegen unsere Erklärung der vorliegenden Stelle noch die Berechtigung ableiten, mitten in einer Bestreitung judaist. Gesetzlichkeit eine Glorificirung des Gesetzes zu finden. Denn jene Eigenschaften desselben werden durch die fraglichen Worte nicht angetastet, wenn es doch nach denselben ein freilich relativ unvollkommenes aber immer göttlich geoffenbartes Institut ist. Und in dem Römerbrief, in dem es P. mit einem milderen Judenchristenthum und zugleich mit heidenchristl. Neigung zur Gesetzlosigkeit zu thun hatte, lässt P. überhaupt mehr auch den bleibenden Kern des Ge-

setzes hervortreten, während er in dem Galaterbriefe, wo er einen auf das mosaisch. Ceremonialgesetz Werth legenden pharisäischen Judaismus bekämpft, vorwiegend das Vergängliche im Mosaismus in's Auge fasst (vgl. Sieffert, Bemerk. z. paulin. Lehrbegr. in JdTh 1869 205ff.). Nach Holsten z. Evang. d. P. u. Petr. 205ff. soll P. „die pneumatische Wahrheit“ aussprechen, dass nach der Absicht Gottes die Bedeutung des Gesetzes in der Heilsökonomie die eines Mittlers sein solle, und zwar zwischen Verheissung und Erfüllung. Aber P. hätte so seine Gedanken sonderbar verhüllt. Er hätte sagen müssen, dass jene Mittelstellung des Gesetzes in der Form seiner Verleihung sich dargestellt habe, da dies an und für sich und ohne nähere Andeutung dem Leser keineswegs erkennbar war, sondern Engel- und Mittlerdienst eben nur als geschichtlich bekannte Attribute der Hoheit und Göttlichkeit des Gesetzes sich darboten. Dieses selbst wurde durch diese Attribute nicht in die Kategorie des *μεσίτης* gestellt. Nicht annehmbarer ist auch die Ansicht Stöltzings, welcher in *διαταγ. δι' ἀγγέλων* den Gedanken: „damit die Juden den Segen Abraham's erlangten“ (Hbr 1<sup>14</sup>) findet und *ἐν χειρὶ μεσίτου* dahin deutet, dass das Gesetz dem Mittler zum Werkzeuge gedient habe, zwiespältige Partheien (und diese seien die Juden und Heiden gewesen) mit einander zu versöhnen. Beide mit dem Zusammenhange der Paulin. Lehre vom Verhältniss des Gesetzes zum Evang. und mit der Geschichte selbst nur sehr mittelbar vereinbare Gedanken wären den Lesern, zumal nach 3<sup>18</sup> und nach *τῶν παραβάσ. χάριν* unfindbar gewesen und hätten einer nähern Erörterung, in welcher Beziehung sie vorstellbar wären, bedurft. Nach der jedem Leser bekannten Geschichte der Gesetzgebung konnten beide Punkte nur als Reminiscenz der betreffenden Geschichts-umstände gefasst, namentlich auch *μεσίτης* nicht als versöhnender Mittler gedacht werden, sondern nur im Sinne von Act 7<sup>38</sup>. Weiss a. a. O. der, gleich uns, durch die Erwähnung der Engelvermittlung den transitorischen Zweck des Gesetzes bezeichnet sieht (da der Engel Dienst sich überall nur auf vorübergehende irdische Zwecke beziehe), findet in der Hinweisung auf das Fungiren des Mittlers die Andeutung, dass das Volk wegen seiner sündhaften Unreinheit nicht im Stande war, von Gott oder seinen heil. Engeln direct das Gesetz zu empfangen. Aber da nach P. auch der Empfänger der Verheissung, Abraham, nicht sündlos war, so würde hiernach das Gesetz durch seinen Mittler nicht in seiner Eigenthümlichkeit im Verhältniss zur Verheissung gekennzeichnet sein, wie dies doch der Zusammenhang verlangt.

3<sup>20</sup>\*). Der Vermittler aber gehört einem Einzigem nicht an, nun ist aber Gott ein Einziger. Zur Erklärung dieses Verses sind folgende Punkte zu beachten: 1) Da eine Erklärung darüber nothwendig ist, was die Erwähnung des *μεσίτης* sollte, und nun 3<sup>20a</sup>. eine Aussage über den *μεσίτης* folgt, so ist hier jedenfalls eine Erläuterung des Vor. zu suchen, also das erste *δέ* nicht entgegensetzend (Meyer), oder limitirend (Wiesel.), auch nicht metabatisch (Fricke), sondern erörternd (de Wette). 2) Das *ὁ* vor *μεσίτης* ist nicht gleich *ὅς* zu nehmen (Theodoret; Beng., Steudel), so dass geradezu Moses gemeint wäre, sondern *ὁ μεσίτης* ist generisch zu nehmen: der Mittler seinem Begriffe nach und der Satz zunächst in seiner Allgemeinheit zu erklären. 3) Doch geht aus dem Vorangehenden hervor, dass, was P. von dem Vermittler überhaupt sagt, in specieller Beziehung auf den Vermittler des Gesetzes, Moses, gedacht ist, also nicht auf Christus (Orig., Chrysost., Hieron., August., Erasm., Calvin) bezogen

---

\*) Lücke hat, wozu schon Michael. Paraphr. N. 2. 33 geneigt war, 3<sup>20</sup> für eine Glosse erklärt (StKr. 1828 ssff.), die theils den 3<sup>19</sup> in dem Sinne, dass Christus der Mittler sei und als solcher nicht bloss den Juden sondern auch den Heiden angehöre, erläutern, theils den Anfang von 3<sup>21</sup> begründen sollte. Auch Straatmann, krit. Studien over I Kor I. 49ff. hält 3<sup>20</sup> für ein späteres Interpretamentum des auf Chr. bezogenen *μεσίτης*, das ursprünglich gelautet habe: *ὁ δὲ μεσίτης ἡνθρώπων οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεοῦ υἱός ἐστιν*. Aehnlich Michelsen Studien 1881 100, der aber *ὁ δὲ μεσίτης Μωσῆς ἐστίν* etc. für die ursprüngliche Form hält. Chantepie de la Saussaye, Studien 1879 374ff. will nur 3<sup>20b</sup> als unächt fortlassen. Dagegen betrachtet Baljon a. a. O. 176ff. nicht nur den ganzen Vers 20, sondern auch 3<sup>19, b</sup> als Glosse, indem er annimmt, dass die beiden Theile von 3<sup>19, b</sup> von verschiedener Hand eingefügt wären und dann 3<sup>20, a</sup> von einer dritten Hand hinzugesetzt sei, um den Widerspruch zwischen jenen durch den Gedanken auszugleichen, dass ein Mittler zwischen den Engeln und den Menschen nothwendig war. Aber diese Zweifel an der Aechtheit der betr. Worte sind nur aus der unbegründeten Meinung entstanden, sie nicht befriedigend erklären zu können. Die Zeugen sprechen einstimmig für die Aechtheit. Nicht einmal die geringste Variante in den einzelnen Worten und ihrer Stellung findet sich, was doch nach kritischer Analogie zu urtheilen, bei einem aus einer doppelten oder gar dreifachen Glosse zusammengekommenen Texte kaum begreiflich wäre. Nur Aeth. setzt am Ende duorum hinzu, offenbar in rein exeget. Zusatz, dessen Urheber irgend eine Erklärung, welche mit der von Clarke, Locke, Winer oder Gurlitt Aehnlichkeit hatte, im Sinne gehabt zu haben scheint. Lücke gebraucht auch nur ein argumentum e silentio, dass nämlich Iren., Tertull. u. Orig. unseren Vers nicht citiren (Clem., Al. hat ihn wenigstens einmal in den Theodot. ed. Col. 707 A.). Allein hierauf ist um so weniger zu bauen, je leichter im Allgem. die Väter über unsere Worte hinwegzugehen pflegen, ohne ihnen eine besondere Wichtigkeit oder Schwierigkeit abzumerken.

werden darf. 4) Da *ένός* im folg. Satze deutlich durch *εις* aufgenommen wird, so ist jenes masculinisch und persönlich zu fassen, man hat also dazu weder *μέρους* (Winer), noch *νόμου* (Koppe), noch *τρόπον* (Sack.), noch *σπέρματος* (Stäudlin), noch sonst Etwas zu ergänzen und es auch nicht von einem substantivirten neutrischen *έν* abzuleiten (Blom, Otto), 5) *ένός* gehört zum Prädikat *έστιν*, der erste Satz heisst also: der Vermittler (seinem Begriffe nach) gehört nicht einer Person an, kann nicht Vermittler seines Einzigen sein. 6) Als Gegensatz zu *ένός* ist die Zweiheit, nicht der Vorverheissung und Erfüllung (Holst.), sondern der zu vermittelnden Partheien zu denken, die der Begriff des Vermittlers nothwendig voraussetzt. Dieser Gegensatz ist durch den Begriff des Gesetzes zwischen Gott und dem Volke (*όν έδωκε κύριος ανά μέσον αυτού και ανά μέσον των υιών Ισραήλ έν τώ όρει Σινά έν χειρι Μωυσή* Lev 26<sup>46</sup>), sowie durch die allgemeine Geltung des Satzes unbedingt geboten. Diese könnte er nämlich nicht haben, wenn er bedeuten sollte, dass der Vermittler nicht von Einem, sondern von Vielen beauftragt wird, um mit einem Dritten zu verhandeln. Denn letzteres kann ein Vermittler gerade so gut im Namen einer Person als im Namen vieler. Mithin darf man in der historischen Anwendung des Satzes als Gegensatz gegen die Einheit allein die Zweiheit Gottes und des israel. Volkes denken, nicht die Mehrheit des Volkes (Hauck, Buhl, Hofm., Weiss), auch nicht diejenige der Engel (Schulth., Caspari, Vogel, Klöpper, Ritschl), welche dann als Urheber oder doch Miturheber des Gesetzes erscheinen würden, während ein solcher Gedanke hier und anderwärts von P. dem Judaismus gegenüber bestimmter geltend gemacht ein müsste, thatsächlich aber dem *διά* hier (*δι' άγγέλων*) und der sonstigen Lehre des Ap. von dem göttlichen Charakter des Gesetzes (Röm 7) widerspricht. 7) Darnach kann auch das auf *ένός* sich zurückbeziehende *εις* in der zweiten Versälfte nicht der Mehrheit des Volkes oder derjenigen der Engel (so auch Hofm.) sondern allein der Zweiheit der zu vermittelnden Partheien, in concreto Gottes und des Volkes gegenüberstehen. Die gewöhnliche Behauptung, dass dann *εις* stehen müsste (noch Weiss, bibl. Th. 72, b. A. 1), ist selbst dann unzutreffend, wenn man erklärt: Gott ist (die) Eine von beiden Partheien, vgl. Lk 17<sup>34</sup> u. Winer Gr. § 188; noch mehr bei der correcteren Fassung: Gott ist (nicht zwei, sondern) nur ein Einziger. 8) Die beiden Sätze des Verses 20 haben

ganz die Form von Ober- und Untersatz einer conclusio, sind also auch als solche zu behandeln; es ist also unrichtig, sie als blosse parallele Gegensätze zu fassen (Keil, Schleierm., Ust., de Wette, Meyer u. A.), oder anzunehmen, dass 3<sup>20a</sup>. dem ἐν χειρὶ μεσίτου (3<sup>19</sup>, 3<sup>20b</sup>. dem δι' ἀγγέλων gegenüberstehe. 9) Der Schluss jener conclusio müsste lauten: Also gehört der Vermittler nicht Gott allein an. Da er aber sich so nicht findet, auch nicht 3<sup>21</sup>, so ist er als selbstverständlich zu ergänzen, und die Frage 3<sup>21</sup> als eine weitere mögliche Folgerung aus jenem zunächst liegenden Schlusse zu betrachten. 10) Da die erste Vershälfte eine allgemeine Sentenz ist, und da in der zweiten nicht das Imperfect. ἦν, sondern das Präsens ἐστίν steht, so ist auch die zweite ein allgemeingültiger Satz, also weder ohne Weiteres auf die Verheissung zu beziehen in dem Sinne: Gott handelt in der Verheissung allein und selbstständig (Keil, Schleierm., Ust., de Wette u. A.), oder: dort in der Genesis tritt nur er uns entgegen (Fricke), noch auch auf das Gesetz (Winer: Gott ist in der Gesetzgebung die eine Parthei: die andere ist also das Volk Israel). 11) Weil 3<sup>20</sup> mit der Behauptung der Inferiorität des Gesetzes gegenüber der Verheissung 3<sup>19</sup> enge zusammenhängt und 3<sup>21</sup> aus dieser Erörterung die sachlich falsche, aber logisch scheinbar berechnigte Consequenz gezogen wird, dass das Gesetz im Widerspruch mit der Verheissung steht, so kann es sich hier so wenig als 3<sup>19</sup> um die Würde des Gesetzes handeln, sondern nur um seine relative Unvollkommenheit im Verhältniss zur Verheissung. 12) Hiernach ist der sich aus 3<sup>20</sup> (nach No. 9) ergebende Gedanke in seiner historischen Anwendung folgender: Das Gesetz steht insofern der Verheissung nach, als sein Vermittler, Moses, nicht Gott allein angehört, sondern ihm und dem Volke Israel zugleich, und das kann nach dem ganzen Zusammenhange nur dasselbe bedeuten, was schon 3<sup>15—18</sup> angedeutet war, dass das Gesetz als ein zwischen Gott und dem Volke vermitteltes Contractsverhältniss, dessen Geltung von dem Thun, von den Leistungen des Volkes Israel abhängt, nur dem bedingten Willen Gottes entsprechen, nicht aber, wie die autonom gegebene Verheissung, ein adäquater Ausdruck des absoluten Gotteswillens, des ewig gültigen Heilrathschlusses sein kann. — Die vielen verschiedenen Erklärungen der Stelle, und sie hat deren über 300 erfahren müssen, haben sich besonders in neueren Zeiten gehäuft; denn die Kirchenväter gehen noch leicht über die an sich klaren Worte hinweg, ihre pragmatischen Schwierigkeiten nicht beachtend, meist das richtig und allgemein gefasste ὁ δὲ μεσίτης



ὅς οὐκ ἔστιν auf Christum anwendend\*), welcher der Mittler zwischen Gott und dem Menschen sei, und zum Theil Seitenblicke auf die Gegner der Gottheit Christi werfend (s. Chrys.); Verschiedenheit der Auslegungen aber (von Mose und von Iristo) erwähnt ausdrücklich schon Oecum. Obgleich sich ein besonderes dogmatisches Interesse an die Stelle knüpfte, war doch die Verschiedenheit der Auslegungen im 16. u. 17. Jahrhundert (s. Poli Synops.) schon so, dass fast jeder Ausleger von Bedeutung (doch in der Regel ohne Polemik, weil die Dogmatik nicht in's Spiel kam) seinen eigenen Weg ging; ward aber immer grösser seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, besonders seit dem Erstarken der grammatisch-historischen Exegese, deren philologische Verirrungen sich doch auch reichlich einmischten, und ist noch fortwährend im Wachsen. Sehr oft haben sich auch die verkehrtesten Einfälle und die unreifsten Versuche bei uns Stelle, deren Erklärung man als exegetisches Kunststück betrachtete, geltend machen gesucht. Zur Uebersicht der Masse von Deutungen vgl.: Koppe Exc. VII. 128ff. ed. 3. Bonitz plurimor. d. l. Gal 320 sententiae examinatae novaque ejus interpr. tentata. Lips. 1880. Ejusd. Spicileg. observatt. ad Gal 320 Lps. 1802. Hübner Diss. l. Gal 320 critice, historice et exeg. tract. in Pott'sche Loge V. 141ff. Keil (sieben Programme) in s. Opusc. I. 211ff. Hübner Exc. III. Schott 455ff. Wieseler u. de Wette ed. 1831. Müller z. St. Es genügt, aus der Menge der verschiedenen Auslegungen, mit Uebergang der Einzelbeurtheilung der letzteren\*\*) bis auf Keil, die wichtigsten neueren hervorzuheben:

\*) Hieron. jedoch erklärt d. St. von den beiden Naturen Christi: „*mediatoris potentiam et virtutem ejus debemus accipere, qui secundum Deum unus sit ipse cum patre (ὁ δὲ θεός, als Gott), secundum mediatoris officium (ὁ δὲ μεσότης) alius ab eo intelligitur (ὅς οὐκ ἔστιν)! Theodoret aber fasst ὁ δὲ μεσότης bestimmt von dem Christus, welcher zwischen dem Volke und Gott vermittelt habe (ἐνὸς ἔστιν), ὁ δὲ θεός εἰς ἔστιν aber sage aus, dass der nämliche Gott Abraham die Verheissungen, dann das Gesetz gegeben, und jetzt das Ziel (τὸ τέλος) der Verheissungen gezeigt habe. Von Mose ertheilte den μεσότης auch Gennad. bei Oecum. 742 C.; dagegen lassen Origenes und Theophyl. den Schluss zu Grunde liegen: ὥστε καὶ ὁ πρὸς δύο τινῶν ἔστι μεσότης, θεοῦ δηλαδὴ καὶ ἀνθρώπων (Theophyl.). Dem Hieron. sind in der Beziehung der zweiten Verhältnisse auf die beiden Naturen Christi unter den neuen katholischen Auslegern Winckler und Bisping treu geblieben. Der Sinn komme darauf hinaus, dass die Verheissung unmittelbar von Gott an Gott (d. i. an Christus) abgeht sei, und so sei d. St. ein Locus classicus für die Gottheit Christi. Nicht so Reithmayr, welcher im Wesentlichen der Auslegung Theodoret folgt.*

\*\*) Luther 1510: „Ex nomine mediatoris concludit, nos adeo esse

peccatores, ut legis opera satis esse nequeant. Si, inquit, lege justis estis, jam mediator non egetis, sed neque Deus, cum sit ipse unus, secum optime conveniens. Inter duos ergo quaeritur mediator, inter Deum et hominem, ac si dicat; impiissima sit ingratitudo si mediatorem rejicitis, et Deo, qui unus est, remittitis“ etc. Eras. m. Paraphr. von Christo verstehend (in d. Annotat. sagt er gar nichts über d. St.): „Atqui conciliator, qui intercedit, inter plures intercedat oportet; nemo enim secum ipse dissidet. Deus autem unus est, quocum dissidium erat humano generi. Proinde tertio quopiam erat opus, qui naturae utriusque particeps utramque inter sese reconciliaret, Deum placans sua morte, et homines sua doctrina ad verum Dei cultum pelliciens“. Calvin, (dessen Auslegung neuerdings vertheidigt ist in dem Schriftchen: Noch ein Wort z. Verständnisse der Worte Gal 3<sup>20</sup>. Als Beitrag z. dritten Säkularfeier des Todestages Calvins von F. W. Culmann, res. Pfr. in Bischofweiler 1864 ss S.), auch von Christo erklärend, findet: „diversitatem hic notari inter Judaeos et gentiles. Non unus ergo mediator est Christus, quia diversa est conditio eorum, quibuscum Deus, ipsius auspiciis, paciscitur, quod ad externam personam. Verum P. inde aestimandum Dei foedus negat, quasi secum pugnet aut varium sit pro hominum diversitate“. Castalio giebt zwar den Wortsinn richtig: „Sequester autem internuntius est duorum, qui inter sese aliquid paciscuntur: atqui Deus unus est, non duo“, lässt aber daraus sonderbarer Weise folgen: „itaque necesse est Moisen Dei et Israelitarum internuntium fuisse, nec enim potest Dei et Dei internuntius fuisse, cum duo Dei non sint“; und daraus wieder, also haben beide Theile etwas versprochen, Gott das Leben und die Israeliten den Gehorsam, und daraus endlich eben so willkürlich: „nunc quoniam legi parere nequeunt, supplicio sunt obnoxii“. Grot. (vgl. Beza): „Non solet sequester se interponere inter eos, qui unum sunt (θεός Neutr.), i. e. bene conveniunt; Deus sibi constat“, woraus er willkürlich folgern lässt: „quare nisi homines se mutassent, nunquam opus fuisset mediatore neque tum neque nunc“. Vgl. Schoettg., welcher jedoch die erste Hälfte als Einwand der Juden, und οὐ δὲ θεός εἰς ἑαυτὴν als Antwort P. nimmt. Wolf, obgleich μεσσίαν 319 von Mose fassend, doch 320 von Christo verstehend: „Ille vero mediator (qui imprimis hic respiciendus est) unius non est, (sed duorum), quorum unus est Deus“. Clarke, μεσστ. 319 von Christo verstehend: „Quilibet vero μεσστῆς est duarum partium. Deus est una pars. Ergo quorum erit Christus mediator nisi Dei et hominum“? Bengel findet den Syllogismus: „Unus non utitur mediatore illo (i. e. quisquis est unus, is non prius sine mediatore, deinde idem per mediatorem agit); atqui Deus est unus (non est alius Deus ante legem, alius deinceps, sed unus idemque Deus); ergo mediator Sinaiticus non est Dei, sed legis, Dei autem promissio“. Wetst.: „Sicut quando arbitram vel medium vel sequestrum dicimus; intelligimus ad officium ejus pertinere, ut non uni tantum partium faveat, sed utrique sese aequum praebeat: ita etiam quando Deum dicimus, intelligimus non Judaeorum solum, sed omnium hominum patrem. Unde statim colligitur, Moisen, qui inter Judaeos solum et Deum medius fuit, non veri nominis medium fuisse, sed a bonitate Dei expectari debere alium, totius humani generis negotium gerentem, i. e. Christum“. Michael. (nach Locke): „Allein dieses Gesetz kann in Absicht auf die Heiden nichts von dem ehemaligen Bunde Gottes ändern. Denn der eine Theil, der zu diesem

I) Unserer Erklärung am meisten verwandt sind alle diejenigen, welche mit uns in der ersten Hälfte von 3<sup>20</sup> den zum Zweck der Anwendung auf das Gesetz und zur Bezeichnung seiner Inferiorität im Verhältniss zur Verheissung ausgesprochenen Gedanken finden, dass es im Wesen eines Mittlers liegt nicht einer sondern zwei Partheien anzugehören, im Uebrigen aber in verschiedener Weise von unserer Auslegung abweichen. Dahin gehört die an Zachariae\*) und Keil\*\*) sich anschliessende Erklärung Schleiermachers (b. Usteri Lehrbegr. 185ff.): „Der Vermittler eines Vertrags ist nicht, wo es nur einen giebt, sondern setzt allemal zwei Personen voraus; diese waren Gott u. das jüd. Volk. Gott

---

Bunde gehörte, nämlich die Heiden, hatten Mosen nicht zum Mittler bevollmächtigt und wussten nicht einmal von ihm; Gott aber selbst ist nur Ein Theil, und kann seinen Bund nicht durch einen einseitig bestimmten Mittler ändern“. Nösselt (exercitatt. ad s. s. interpr. 185ff.) u. Rosenm.: „Ille autem (Moses nempe) mediator illius unius (prolis Abrahamicae, der Christen!) non est, Deus autem est unus (communis omnium) Deus“. Morus mit fragendem Obersatz als Syllogismus deutend: „Hic vero (Moses) nonne est mediator ejus, qui immutabilis est? Subsumtio: atqui vero Deus est immutabilis. Conclusio; num ergo lex adversari potest etc.“ Dieselbe Aenderung des Sinnes von *εἰς* hat Gabler (Prolus. ad Gal 3<sup>20</sup>. 1787): „Dieser (Moses) aber war nicht ein Mittler von etwas Unveränderlichem“ u. s. w. Koppe: „Jam quidem non νόμος Moysi tantum suus est μεσίτης (plures fuerunt, imprimisque ὁ μεσίτης τῆς καὶν. διαθήκης Jesus), sed unus tamen idemque Deus est, qui misit omnes, is adeo debet sibi constare nec potest secum ipse pugnare“. So im Wesentlichen auch B.-Crus.: *ἐνός* heisse: für eine Sache, und der Sinn sei: „Das Gesetz ist eine von den vielen göttlichen Anstalten gewesen, aber es muss als solche im Zusammenhange mit dem göttlichen Weltplan stehen“. — Alle diese Auslegungen richten sich theils von selbst, theils ist auch ihre Widerlegung in der folgenden Würdigung der neueren Erklärungen seit Keil mit enthalten.

\*) Derselbe umschreibt: „Eine Mittelperson setzt nämlich zwei Partheien, die gegen einander etwas versprechen, voraus, in dem ein einseitiges Versprechen ohne Gegenversprechen keiner Vermittelung zwischen beiden bedarf. Beim Abraham aber verspricht Gott allein, welcher ihm aus freier Gnade eine Verheissung ertheilt“.

\*\*) Opusc. I. 355ff.: „Mediatorem quidem non unius sed duarum certe partium esse, Deum autem, qui Abrahamo beneficii aliquid promiserit, unum modo fuisse: hincque apostolum id a lectoribus suis colligi voluisse, in lege ista Mos. pactum mutuum Deum inter atque populum Israelit. mediatoris opera intercedente initum fuisse, contra vero in promissione rem ab unius tantum (Dei sc., qui solus eam dederit) voluntate pendentem transactam, hincque legi isti nihil plane cum hac re fuisse, adeoque nec potuisse ea novam illius promissionis implendae conditionem constitui, eoque ipso promissionem hanc omnino tolli“. Dagegen vgl. unsere Bemerkungen 8. 9. 10. 12.

aber ist Einer in Beziehung auf seine Verheissungen d. h. darin handelt Gott ganz frei, unbedingt, unabhängig und für sich allein, als Einer der Zahl nach, weil es kein Vertrag zwischen zweien sondern seine freie Gabe (χάρις) ist. Streitet also das Gesetz u. s. w.?" Vgl. dagegen unsere Bemerkk. 8. 9. 10. 12. Auch geht *εἷς* unvermerkt aus seinem numerischen Sinne in den der Alleinheit und Unabhängigkeit über. — Im Wesentl. übereinstimmend erklärt Usteri im Komm. 121 vgl. Beilage 239. Am nächsten dieser Fassung kommen Hilgenf. u. Fricke\*). Aehnlich ist auch die Erklärung Meyers: „Der Mittler aber — um nun das nicht zu verschweigen, was man möglicher Weise aus dem eben gesagten *ἐν χρεὶ μεσίτου* zum Nachtheile der Verheissungen etwa schliessen möchte — der Mittler aber d. h. jedweder Mittler gehört einem Einzigem nicht an, sondern vermittelt zwischen Mehreren; Gott hingegen ist ein Einziger, keine Mehrheit. Ist nun — diese beiden Sätze in concreto auf das Gesetz und die Verheissungen angewendet — ist nun hieraus zu folgern, dass das Gesetz, welches durch einen Mittler gegeben wurde, und wobei also mehr als Einer, wobei zwei betheiligte Subjecte waren (nämlich Gott und Israel), zwischen denen der Mittler zu verhandeln hatte, gegen die göttlichen Verheissungen sei, als bei welchen der nämliche einzige Gott der beim Gesetze durch einen Mittler, also zweiseitig, verfuhr, unmittelbar verfahren war. Das sei ferne!“ Dagegen vgl. die Bemerk. 1 s. 9. 12. Auch ist die Anwendung des zweiten Satzes auf die Verheissung willkürlich. Verwandt sind ferner die Erklärungen von Winer\*\*), Hermann und Ewald\*\*\*), Matthies,

\*) Hilgenfeld's Erklärung läuft auf den nichtpaulin. Gedanken hinaus, dass die Partheistellung Gottes beim Gesetze der göttlichen Einheit (d. i. der göttl. Monarchie) nicht entspreche. Mit Vermeidung dieses Gedankens erklärt beinahe ebenso Fricke, Das exaget. Problem im Br. a. d. Gal. C. 3<sup>20</sup>. Leipz. 1880. vgl. 43f.: „P. sagt: ‚Der Mittler ist Eines nicht‘, — das verbietet schon sein Begriff, der mindestens ‚zwei‘ erfordert, — ‚Gott aber ist Einer‘, — wie die in 3<sup>16</sup> angezogenen Stellen des AT's zeigen. Folglich sind einerseits der νόμος, dessen nota constitutiva ist, einen ‚Mittler‘, den Moses, zu haben und überhaupt eine Mehrheit, die vermittelt wird und andererseits die ἐπαγγελία (die Abrahamitisch-Christl. Heilsökonomie), deren nota constitutiva laut der Heilsgeschichte ist, dass Gott als *εἷς*, als ‚Einer‘ nur, unter Ausschluss von ‚Zweien oder Mehreren‘ der Handelnde und Heil-Zusagende ist, soteriologisch differente Heilsprincipien; νόμος und ἐπαγγελία sind demnach und insofern unvereinbar“ (dagegen die Bemerk. 9. 10. 12). Vgl. auch Lipsius Rechtfertigungs. I 77, nach welchem P. negativ das Gesetz „zu Boden schlägt als unverträglich mit der göttlichen Alleinwirksamkeit“.

\*\*) Non potest μεσίτης cogitari aut fingi, qui sit *ἐνός*, unius

h. e. unius partis: ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν, Deus est unus, una (altera) tantummodo pars: ita quanam est altera? gens Israel. Jam si hoc, sponte efficitur, legem Mos. pertinere etiam ad Judaeos, hosque legi isti observandas adstrictos fuisse“; 320 enthalte nämlich nur einen parenthetischen Gedanken, indem P. beabsichtigte, die Würde des Gesetzes, welche durch τῶν παραβ. χάριν προσιεσθῆν geschwächt schien, wieder aufzurichten: „Lex Mos. data fuit peccatorum gratia; propterea vero non est, quod quis eam tanquam ista ἐπαγγελία longe inferiorem contemnat; data enim et ipsa est auctoritate divina — διαταγ. δι' ἀγγέλων gentique Hebr. tanquam agendi norma proposita ἐν χειρὶ μεσσίτ. ὃς οὐκ ἐστὶν ἐνός“. Gegen Winer ist nicht, dass P. nothwendig hätte ὁ εἷς sagen müssen (s. Winer Gramm. § 18s). Aber a) bei der logisch genauen Fortkettung der Rede ist es überhaupt nicht angezeigt, 320 als Parenthese zu nehmen. b) Da ὁ μεσσίτης Subject ist, so darf das gleichfalls an der Spitze stehende ὁ θεός nicht willkürlich als Prädicat gefasst werden. c) Das erste ἐστὶν als Copula eines allgemeinen Urtheils, das zweite aber historisch zu nehmen (erscheint in der Gesetzgebung), müsste von P. näher angedeutet sein, da jeder Leser natürlich, wenn er die erste Vershälfte als allgemeines Urtheil gefasst hat, die zweite eben so fasst, vgl. uns. Bem. 10. d) εἷς auf ein unterdrücktes ὁ ἕτερος zu beziehen, konnte keinem Leser beikommen, da ἐνός eben schlechthin in numerischem Sinne gesagt war, in welchem sich daher εἷς aufdrängt, und dies um so mehr, da der erste Satz durch seine negative Form einen folgenden Gegensatz vorbereitet hat. e) Der Gedanke, welchen ὁ δὲ θεός εἷς ἐστὶν andeuten soll: also hat das Gesetz die Israeliten verpflichtet, enthält etwas, was sich so ganz von selbst versteht, dass es als Moment der Würde des Gesetzes gar nicht gebraucht werden konnte, denn das Gesetz war ja den Israeliten gegeben, weshalb jene Verpflichtung auch nur hinweg zu denken, ungereimt gewesen wäre. Und f) selbst einen solchen entbehrlichen Gedanken hätte P. sonderbar geheimnissvoll angedeutet. Das, was er sagen wollte, hätte er ohne allen Grund verschwiegen und wie ein Räthsel aufgegeben. Abgesehen von der Ungehörigkeit des Gedankens überhaupt und von dem ungehörigen εἷς, hätte er sagen müssen: ὁ δὲ Ἰσραὴλ εἷς ἐστίν, vgl. ausserdem die Bemerk. 8. 9. 11. 12. Der Worterklärung nach kommt mit Winer überein Kern (in d. ZTh 1890s), nur dass er kein tantummodo im zweiten Gliede einschiebt. Er betrachtet die Worte als gegnerischen Einwand, und findet in ὁ δὲ θεός εἷς ἐστὶν den Gedanken angedeutet, dass mithin Gott es über sich genommen, die Gesetzesgehorsamen zu beseligen, woraus die Frage folge: So streitet also das Gesetz, durch welches Gott sich verpflichtet hat, um der Werke willen zu beseligen, wider die Verheissungen Gottes? Allein hiergegen ist, dass 320 durchaus mit nichts als gegnerische Rede kenntlich gemacht ist, ferner das unter b. c. und d. gegen Winer Anzuführende, und endlich, dass der in ὁ δὲ θεός εἷς ἐστὶν gefundene Gedanke vom Contexte nicht angedeutet, sondern eingetragen ist. Auch Bauer Paulus II. 215f. ed. 2. (vgl. dessen NT Theol. 167) stimmt in der Wortfassung mit Winer: „der Mittler gehört nicht Einem an, sondern zwei Theilen, Gott aber ist nur die Eine der beiden Partheien. Damit solle gesagt werden, dass das Gesetz auf dieselbe Weise eine bloss untergeordnete Bedeutung habe, wie die des Mittlers, sofern er nicht selbst eine der beiden Partheien sei, eine bloss untergeordnete

Prins und de Wette\*), etwas abweichender die von Wie-

sei; die *ἐπαγγελία*, als eine *διαθήκη*, bei welcher Gott *εἰς ἔσθι*, ohne dass ein *μεσίτης* dabei irgend etwas zu thun hat, steht höher als der *νόμος*, welcher ohne den *μεσίτης* nicht gedacht werden kann und wesentlich durch ihn bedingt ist“.

\*\*\* Hermann: „Interventor non est unius (i. e. interventor ubi est, duos minimum esse oportet, inter quos ille interveniat); Deus autem unus est: ergo apud Deum non cogitari potest interventor; esset enim is, qui intercederet inter Deum et Deum, quod absurdum est. Der Zusammenhang sei: „Id agebat P., ut ostenderet, legem Moysi, qui nihil neque cum praesente effectione promissionis commune haberet, dumtaxat interim valuisse, jam autem non amplius valere. Rationem reddit hanc, quod superaddita sit (ideo *προστέθη* dixit), eoque non pertineat ad testamentum, cui non liceat quidquam addi; deinde quod non, sicut testamentum illud, ob ipso Deo condita et data, sed disposita per angelos allataque sit manu interventoris: atqui interventori, quod interventor non sit unius, non esse locum apud Deum, qui unus sit, utpote testator, cujus unius ex voluntate nemine intercedente hereditatem capiat haeres“. Allein dass bei Gott wegen seiner Einheit kein Mittler denkbar sei, dies aus 3<sup>20</sup> herauszunehmen, konnte dem Leser nicht zugemuthet werden und von P. selbst nicht gedacht sein, da ja bei dem Einen Gott allerdings ein Mittler statt haben kann, freilich nicht inter Deum et Deum, auf welches Absurdum gar Niemand verfallen konnte, wenn es P. nicht aussprach, wohl aber inter Deum et homines, wie die Geschichte der Theokratie so viele Mittler aufwies und zuletzt selbst Christum. Auch ist die Schlussfolgerung falsch gebildet, vgl. die Bemerk. 9 u. 12. Aehnlich Ewald (vgl. auch dessen JbW IV. 109) nimmt an, dass P. mit diesem „raschen Gedankenblitz“ habe sagen wollen: „Der Begriff des Mittlers setzt nothwendig zwei verschiedene Lebende voraus, welche, da sie uneins oder getrennt waren, vermittelt werden sollten, weil der Mittler Eines nicht ist, sich gar nicht findet, unmöglich ist: da nun aber Gott streng nur Einer ist, nicht etwa aus zwei innerlich verschiedenen Göttern oder aus einem frühern und spätern Gotte besteht, so erhellt, dass Mose als Mittler nicht etwa den Gott jener Verheissung mit dem Gotte des Gesetzes vermittelte, und dadurch dieses mit jener vermischte und jene durch dieses spätere aufhob, sondern, dass er eben nur (wie man weiss) Gott und das damalige Volk vermittelte“.

\*) Matthies (wie im Wesentlichen schon Jac. Capell. und Rink, Lucubr. crit. 179ff. u. in StKr 1834 309ff.): „der Mittler aber — bezieht sich nicht auf Einen, denn sein Wesen ist ja getheilt oder entzweit, da er zwischen zwei einander entgegengesetzten Seiten oder Partheien gestellt ist, und deshalb kann bei ihm nicht an die Einheit, sondern nur an die Zweiheit, oder an die zwischen zwei Partheien bestehende Entzweiung gedacht werden; Gott aber ist Einer, begreift nur Einheit in sich, so dass sein Wesen keine Entzweiung, keinen Zwiespalt enthält“. Ziemlich ebenso Prin's in ThJ 1878 417ff.: „Gott ist einig und hat nicht seines Gleichen, das durch Engel u. Mittlerdienst zu Stande gebrachte Gesetz ist im Streit mit Gottes Natur, welche vielmehr mit sich bringt, dass er unmittelbar a plenitudine potestatis suae seinen Willen verkündigt“. 419. In der Hauptsache das Gleiche hat de Wette, der aber das zweite Glied auf die Ver-

seler, Olshausen und Schott\*), und noch mehr die Er-

heissung bezieht: „Das, was Gott an sich, ohne Rücksicht auf den zwischen ihm und den Menschen eingetretenen Zwiespalt verheissen habe, stehe über diesem Zwiespalte.“

\*) Wieseler: „Mose als Mittler indess [ $\delta\epsilon$  sei beschränkend] bezieht sich nicht bloss auf Gott (sondern auch auf Menschen), da ein Mittler seiner Natur nach auf Einen sich nicht besteht (sondern auf zwei Partheien), Gott aber Einer ist. Also das Misslingen jenes seines Mittlergeschäfts beruht darauf, dass der Mittler, Mose, nicht bloss mit Gott, sondern auch mit Menschen zu thun hat. Die Schuld davon liegt nicht an der Treue Gottes, der ihn zum Mittler bestellte, was undenkbar ist, vielmehr am Thun der Menschen“ u. s. w. Gegen diese Fassung spricht, dass der Gedanke an ein Misslingen der Gesetzgebung hier zu der 319 ausgesprochenen göttlichen Absicht unpassend wäre. Das Gesetz ward dem Menschen  $\delta\acute{\nu}\alpha\mu\iota\varsigma$  τῆς ἀμαρτίας I Kor 1556, aber dies fällt nicht unter den Gesichtspunkt des Misslingens der Gesetzgebung, sondern einer nothwendigen Entwicklungsstufe des göttlichen Heilswesens (322ff. Röm 7.). Olshausen:  $\delta\ \delta\theta\ \theta\epsilon\delta\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\acute{\omicron}\tau\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ , Gott ist Einer oder ein Einziger, und folglich auch nur Ein Theil fassend, erklärt: „Die Vermittelung setzt eine Getrenntheit voraus, Einer kann nicht vermittelt werden; da Gott der Eine Theil ist, muss also auch noch ein zweiter gewesen sein, die Menschen, die von Gott getrennt waren. Im Evang. ist es anders; in Christo, dem Repräsentanten der Kirche, sind Alle Einer, alle Trennungen und Unterschiede sind in ihm aufgehoben (323)“. So gebe P., um den Abstand des Gesetzes vom Evang. bemerklich zu machen, eine beiläufige, parenthetische Erläuterung über den Begriff des Mittlers. Hier ist die letzte Wendung ganz eingetragen. Schott: „Mediator quidem non uni tantum (eidemque immutabili) adductus est homini s. parti, i. e. in quavis causa humana, quae mediatore indiget, duae certe adsunt partes, quibus  $\mu\epsilon\sigma\iota\tau\eta\varsigma$  inserviat, sive res inter duos tantum homines singulos transigatur, sive multitudo sit ingens eorum, qui alterutram vel utramque partem constituent (v. c. populus) — ubi plures immo multi ejusdem foederis participes sunt et fiunt (praesertim ubi maxima est singulorum vicissitudo, dum mortuis succedunt posteris), facile etiam mutatis animorum consiliis atque propositis, foedus mutatur aut tollitur,  $\mu\epsilon\sigma\iota\tau\eta$  cujus ope constitutum fuerat haud impediende — proinde ex eo quidem, quod lex Sinaitica  $\epsilon\pi\ \chi\epsilon\iota\tau\epsilon\iota\ \mu\epsilon\sigma\iota\tau\epsilon\upsilon$  promulgata est (319), non sequitur auctoritatem ei competere perpetuam [his verbis P. corrigere voluit perversam eorum opinionem, qui in defendenda legis auctoritate perpetua valitura ad personam Moysis mediatoris provocarent] — attamen Deus est unus, qui semper idem manet Deus immutabilis, foedus legislationis Sinaiticae non fuit humanae, sed divinae auctoritatis, neque ab arbitrio hominum, sed a voluntate Dei pendeat immutabilis. His perpendendis quaestio excitabatur (321), an forte haec legislatio Sinait. auctoritate divina insignis ipso Deo jubente promissionem Abrahamo datam ejusmodi limitibus circumscribere (mutare) voluerit, ut non amplius esset promissio, cujus eventus liberae tantum Dei gratiae adnecteretur“. In dieser reichlich clausulirten Auslegung ist viel rein hinzugedacht; entschieden irrig ist sie aber schon dadurch, dass der Sinn von  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$  und  $\epsilon\acute{\nu}\theta\acute{\iota}\varsigma$  in den Begriff immutabilis umgesetzt ist (wesshalb sich Schott nicht auf Röm 330. Phil 127 hätte berufen sollen), sowie dadurch,

klärung von Stölting\*). II) In die zweite Klasse sind diejenigen Erklärungen zu setzen, welche zwar auch in der ersten Hälfte von 320 den zum Zweck der Anwendung auf das Gesetz und zur Bezeichnung seiner Inferiorität ausgesprochenen Gedanken finden, dass es im Wesen des Mittlers liegt, nicht Einem anzugehören, aber als Gegensatz dazu nicht zwei Partheien sondern eine Vielheit denken. Eine Vielheit von Menschen setzt dabei voraus im Anschluss an Hauck und Buhl\*\*) auch Weiss, bibl. Theol. § 72 b. A. 1, derselbe

dass *ὁ δὲ μεσότης ἐνὸς οὐκ ἔστιν* auf causas humanas beschränkt wird, und doch darin die Folgerung liegen soll, dass die Sinaitische Gesetzgebung nicht immer gültig sei. So unlogisch die Gesetzesseiferer zurechtweisen, und dann noch in demselben Athem mit atamen Deus est unus diese Folgerung wieder aufheben, konnte P. gewiss nicht.

\*) Nach Stölting (Beiträge z. Exeg. d. Paul. Br. 1869 ssff.) ist *ἐνὸς* und *εἰς* im Sinne der absoluten Einheit zu nehmen; 820 enthalte einen Syllogismus mit verschwiegenem Schlusssatz, nämlich: ein Mittler gehört Einem nicht an; Gott aber ist Einer; also gehört ein Mittler Gott nicht an. Demnach sei Gott absolut von jeder Vermittelung durch das Gesetz ausgeschlossen; Object dieser Vermittelung seien einerseits die Juden und andererseits deren Gegensatz, die Heiden, welche beiden zwiespältigen Theile das Gesetz vereinigen solle, was er dadurch bewirkt habe, dass es die Juden als erlösungsbedürftig hingestellt und die Heiden erlösungsfähig gemacht habe (Röm 322f. 29f.). Der Mittler habe, mit dem Gesetze in der Hand, sich zwischen Juden und Heiden gestellt und durch's Gesetz beide gleich gemacht, welche Gleichstellung nicht bei Gott statt habe, da es nicht etwa einen Gott der Juden und einen andern der Heiden gebe, die vermittelt werden könnten, sondern nur einen einzigen Gott, welcher Juden und Heiden mit gleicher Gerechtigkeit behandle, Er, der ja eine einzige Person ohne Gegner, eine absolute Einheit sei. Auch diese scharfsinnig durchgeführte Erklärung ist nicht haltbar; denn a) *ἐνὸς* und *εἰς* in dem prägnanten Sinne der Absolutheit zu nehmen, hatte der Leser im Texte keinen Fingerzeig; P. hätte mindestens in der zweiten Vershälfte etwa *ὁ δὲ θεὸς ὁ ὄντως εἰς* (oder *ὁ ἀπλῶς εἰς*) *ἐστιν* schreiben müssen, um verstanden zu werden. Aber b) es ist auch nicht richtig, dass die absolute Einheit das Verhältniss, Gegenstand der Vermittelung zu sein, ausschliesse, da der absolut Eine Gott nicht bloss durch Christum, sondern auch in der alten Heilsgeschichte durch seine Diener (Engel, Mose, Propheten) sich mit den Menschen hat vermitteln lassen. c) Die Juden und Heiden als Objecte der Vermittelung zu denken, konnte man keinen Anlass in den Worten finden, da man im Gesetze vielmehr das *μεσότητον* (Eph 214) zwischen Beiden kannte, welches erst durch Christum entfernt wurde, um Beide zu vereinigen. Dem volksthümlichen Bewusstsein, wie des Apostels so auch der Leser, konnten nur Gott und Israel als die durch den *μεσότης* mit einander Vereinbarten sich darbieten.

\*\*) Hauck StKr 1862 541ff. meint, dass Mose die Vielheit der Menschen als einer aus ihrer Mitte (aber das heisst *μεσότης* nicht) repräsentire, daher er nicht des einigen Gottes Vertreter sein könne.



will 3<sup>20</sup> dahin verstehen, „dass überall nicht ein Einzelter, um mit einem Anderen zu verkehren, sich eines Mittlers zu bedienen pflegt, sondern eine Mehrheit. Da Gott aber Einer ist, so kann Moses nur der Mittler des Volks gewesen sein, der an seiner Statt das Gesetz in Empfang nahm, weil es seiner Sündhaftigkeit wegen eines Mittlers im Verkehr mit Gott bedurfte“. Aber der letztere Gedanke liegt hier fern (s. z. 3<sup>19</sup>) und der Obersatz der Schlussfolgerung ist, wie Weiss selbst zugiebt, in seiner Allgemeingültigkeit nicht unanfechtbar. Dagegen denken Andere an eine Vielheit von Engeln. Unter diesen kommt Hilgenfeld in seiner späteren Erklärung\*) der ersten Klasse am meisten nahe, während die Uebrigen sich davon weiter entfernen. Im Anschluss an Schulthess\*\*) erklärt Caspari in d. Strassb. Beitr. 1854<sup>206ff.</sup>: „Mose der Mittelsmann der das Gesetz gebenden Engel, ist nicht der Mittler der Einen, der die Verheissung gegeben hat; er ist der Mittler vieler Engel, Gott aber ist Einer“. Im Wesentlichen kommt hierauf auch die Fassung Vogel's zurück (in d. StKr 1865<sup>524</sup>): „Wo ein Mittler ist, da ist eine Mehrheit von Auftraggebern; bei der Gesetzgebung sei eine solche

Aehnlich wie Hauck hat Buhl a. a. O. 13, jedoch mit unrichtigem Schlusse von der Negation der Nothwendigkeit auf die Negation der Möglichkeit gefasst: der Mittler vertrete allezeit eine grosse Anzahl von Personen; Gott aber sei ein Einziger und habe als solcher keinen Mittler nöthig; deshalb könne der Mittler 3<sup>19</sup> nicht der Stellvertreter Gottes sein, sondern nur für eine Mehrzahl von Empfängern das Gesetz hinnehmen. So stehe das Gesetz im Gegensatz gegen den Verheissungsbund, welcher dem Einen *σέντα* gegeben sei.

\*) Hilgenfeld ZwTh 1860<sup>236ff.</sup>: P. wolle ausdrücken, dass der durch Engel und einen Mittler, also durch eine Vielheit verordnete Gesetzesbund sich dadurch als ein ganz verschiedener von dem durch die göttliche Einheit gegebenen Verheissungsbund erweise, mithin diesen nicht aufheben könne. Allein diese Aufhebung hätte allerdings gerade aus jener Verschiedenheit gefolgt werden können; überdies hätte die Vielheit, welche in *ἐνός οὐκ ἑστίν* liegen soll, mit den Engeln gar nichts zu thun, sondern bezöge sich nothwendig nur auf den Mittler, welcher zwischen Zweien, hier Gott und den Israeliten, zu vermitteln hat.

\*\*) Schulthess hat seine Erklärung (in Keil's und Tzschirner's Anal. II, 3<sup>133ff.</sup>) zu vertheidigen gesucht in Engelwelt, Engelgesetz und Engeldienst, Zürich 1833 und in: de G. Hermann, enodatore ep. P. ad Gal. Zürich 1835, nämlich: „hic mediator (Moses) non est mediator unius, i. e. communis illius Dei, qui olim Abrahamo spondit, per eum aliquando gentes beatum iri, et qui est unus, s. communis omnium parens, sed est potius mediator angelorum“. Aber das artikellose *ἐνός* kann nicht den allgemeinen Menschengott bezeichnen und dem Zusammenhange liegt diese Beziehung ganz fern; ausserdem vgl. von den obigen Bemerkungen besonders die unter 2. 6. u. 7.

ἐπαγγελίαι 3<sup>16</sup> sehr natürlich entspricht, daher auch ἡ κληρονομία zu ergänzen (Ewald) entbehrlich ist. — διαταγείς δι' ἀγγέλων ἐν χ. μεσ.) Art und Weise, wie ὁ νόμος προετέθη, oder Form dieses Acts: so dass es verordnet ward durch Engel u. s. w. Zu διατάσσειν νόμον vgl. Hesiod. ἐργ. 274. Häufiger ist das Simplex τάσσειν νόμον wie Plat. Legg. 883 D. Es heisst ein Gesetz verordnen, d. i. zur Befolgung ergehen lassen, nicht: es redigiren (Stölting), so dass hier Engel als Diaskeuasten des Gesetzes bezeichnet wären, welche Vorstellung auch nirgends bezeugt ist und der Anschauung von dem unmittelbaren göttlichen Ursprung des Gesetzes (Ex 31<sup>18</sup>. 32<sup>16</sup>. Dtn 9<sup>10</sup>) zuwider sein würde. Ueber den Gebrauch des Partic. Aor. in erzählender Rede s. Herm. ad Viger. 774. Bernhardy 888. Die Ueberlieferung, dass die göttliche Erlassung des Gesetzes unter Engeldienst geschehen sei, findet sich zuerst LXX. Dtn 33<sup>2</sup> (nicht im Grundtexte), ferner Hbr 2<sup>2</sup>. Act 7<sup>38</sup>. 53. Joseph. Antiq. 15, 53 und bei den Rabbinen, auch in der Samaritanischen Theologie. Vgl. z. Act 7<sup>53</sup>. Delitzsch z. Hbr 2<sup>2</sup>. Weil aber somit die Tradition selbst und ihr Alter zweifellos ist, und nichts zu der Annahme berechtigt, dass sie P. nicht gekannt oder nicht angenommen haben sollte (wogegen man sich aber nicht mit Meyer auf die Annahme „anderer Lehrüberlieferungen“ I Kor 10<sup>4</sup>. II Kor 12<sup>2</sup> berufen kann), so war es nur verfehlte Ausflucht, διὰ inter oder coram zu erklären (Calov., Loesn., Morus), was denn doch auf die Vorstellung: „unter Vermittelung“ zurückzuführen wäre (wie II Tim 2<sup>2</sup>), — oder gar bei ἀγγέλων an Menschen zu denken, wie an Mose und Aaron (Zeger, auch wieder Cassel d. Mittler e. exeg. Versuch 1855; schon Chrys. liess die Wahl, entweder die Priester oder Engel zu verstehen). Ihre biblische Grundlage hat übrigens jene Tradition in dem Berichte Ex 24 von den mit der Promulgation des Gesetzes verbundenen Naturerscheinungen, da mit solchen im AT (Ps 104<sup>4</sup>) der Gedanke an Engel verknüpft wird. Wie monströs die Ueberlieferung von jener Engelhaftigkeit von späteren Rabbinen ausgesponnen ist, s. b. Eisenm. entdeckt. Judenth. I. 309f. Nicht aber als Urheber des Gesetzes (gegen Schulthess, Voigtländer in Keil's u. Tzschirn. Anal. VI. 130ff. Huth Commentat. Altenb. 1854. Ritschl, Rechtf. u. Versöhn. II. 2. A. 250ff. 312f.) oder auch nur eines Theiles desselben (der nationalen levitischen Bestimmungen: Klöpper 94) betrachtet P. die Engel, was sowohl überhaupt durch die ganze biblische Geschichtsansicht vom Gesetze, als dem göttlichen (s. des Ap. eigenen Ausdruck vom Gesetze als νόμος θεοῦ (Röm 7<sup>22</sup>. 25) und als γραφή (3<sup>10</sup>. 13. 42f. al.), wie auch hier insonders durch das διὰ (nicht ὑπό)

um so entscheidender gewiss ist, da ja jeder Leser die Engel als dienstbare Geister Gottes dachte (vgl. LXX. Deut 32<sup>2</sup>: ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ), welche den majestätisch erscheinenden Herrn begleiteten, mithin Keinem bei διὰ ein anderer Sinn als ministerio angelorum beikommen konnte, wie denn auch Hbr 2<sup>2</sup> dieser Sinn klar ist durch διὰ τοῦ κυρίου 3<sup>2</sup>. — ἐν χειρὶ μεσίτου\*) denn Mose empfing die Gesetztafeln von Gott und trug sie zum Volke herab, wodurch er bei der Gesetzgebung die Mittelperson zwischen dem Gesetzgeber und den Gesetzesempfängern war; die Tafeln in seiner Hand, ist er der zwischen beiden Theilen handelnde Geschäftsträger Gottes an Israel. Wegen dieses geschichtlichen Umstandes (Ex 31<sup>18</sup>. 32<sup>15</sup>) ist ἐν χειρὶ nicht bloss als anschauliche Bezeichnung der Vermittelung (בְּיָד), sondern ganz eigentlich zu nehmen; vgl. Ex 32<sup>15</sup>. Lev 26<sup>46</sup>. Im NT bildet die Benennung Mose's als μεσίτης die Voraussetzung des Ausdrucks in Hbr 8<sup>6</sup>. 9<sup>15</sup>. 12<sup>24</sup>, und zur Sache vgl. Act 7<sup>58</sup>. Im AT findet sich jene Benennung nicht, auch nicht in den Apokryphen; aber bei den Rabbinen heisst Mose mediator, אֲמִנְיָא, סִרְסִיר, auch שליו, s. Schoettg. Hor 78f. Wetst. 224. Vgl. Philo de vita Mos. II 678f. A. und zur Sache Dtn 5<sup>5</sup>. Joseph. Antiq. 3, 5<sup>3</sup> (u. Aboth R. Nath. 11: „Legem, quam Deus Israelitis dedit, non nisi per manus Mosis dedit“). Unter dem Gesetzesmittler ist daher zweifellos hier der als solcher bekannte Mose gemeint, nicht Christus (die meisten Väter, auch Bed., Lyr., Erasm., Calv., Par., Cal. u. A., neuerlich Culmann, z. Verständn. der Worte Gal 3<sup>20</sup>. Strassb. 1864), was ganz gegen den Context ist, auch nicht der Engel des Gesetzes (Schmieder nova interpr. Gal 3<sup>19</sup>. 20. Numburg. 1826), da die Lehre von einem solchen erst bei späteren Rabbinen (die ihn Jefia nennen s. Jalkut Rubeni f. 107) aber, nicht in der apostol. Zeit nachzuweisen, auch nicht durch die von Schmieder angeführten Stellen (Ex 19<sup>19f</sup>. 20<sup>18</sup>. 33<sup>11</sup>. Num 12<sup>5—8</sup>. Dtn 5<sup>4f</sup>, ferner Ex 33<sup>18—23</sup>. 40<sup>35</sup>. Dtn 33<sup>2</sup>. Ps 68<sup>18</sup>. Act 7<sup>58</sup>. Mal 3<sup>1</sup>) biblisch zu begründen ist. S. gegen Schmieder, dem Schneckenb. beiträt, besonders Lücke in d. StKr 1828 97f. — Der Zweck, wesshalb P. διαταγεις — μεσίτον hinzugesetzt hat, ist der, eine geringere untergeordnete Stellung des Gesetzes nicht sowohl im Vergleich mit der des Evang. (Luther, Olsh. u. A.) als vielmehr mit der der Verheissung (de Wette, Schneckenb.) fühlen zu lassen, insofern jenes nicht unmittelbar von Gott, sondern durch Engel und eine Mittel-

\*) μεσίτης gehört der spätern Gracität (Polyb., Lukian. al.). Vgl. Lobeck ad Phryn. 121. Bei d. LXX. nur Job 9<sup>38</sup>.

person \*) angeordnet sei (Luther, Elsner, Wolf, Estius, Seml., Rosenm., Tychsen, Flatt, Rück, Usteri, de Wette, Baur, Ewald, Hofm., Reithm., Hauck, Klöpfer, Fricke, Lightf., Eadie, Phil., Kähl., vgl. auch Olsh. u. Lipsius Rechtfertigungsl. 7. Vogel in d. StKr 1865 530. Weiss, bibl. Theol.), nicht aber die Glorie des Gesetzes in der Herrlichkeit und Förmlichkeit seiner Verordnung dem Leser zu vergegenwärtigen. (So Meyer mit Calvin u. A. auch Win., Schott, Baumg.-Crus., Wies., Matthias, Alford). Was nämlich 1) die Erwähnung der Engel betrifft, so ist es freilich richtig, was Meyer geltend macht, dass allgemein hingestellt, Engelserscheinung und Engelsthätigkeit (vgl. auch 18) immer als etwas Majestätisches und Verherrlichendes gedacht ist, selbst von Christo (Mt 24<sup>31</sup>. 25<sup>31</sup>. Joh 1<sup>52</sup>. I Tim 3<sup>16</sup> al.) und namentlich vom Gesetze (LXX. Dtn 33<sup>2</sup>. Act 7<sup>38. 53</sup>). Aber das ist hier überall nur darum der Fall, weil den Gegensatz das rein natürliche Geschehen und bloss menschliche Thun bildet, dem gegenüber die Erscheinung von Engeln das Merkmal göttlichen Wirkens ist. Ebenso ist es unzweifelhaft, dass die Verleihung des Gesetzes „zu den hohen göttlichen Auszeichnungen Israels gehört Röm 9<sup>4</sup>“, aber doch nur im Verhältniss zu den Heidenvölkern. Wo dagegen die Verheissung der vormosaich. Zeit, oder das Evang. als eine unmittelbare Offenbarung Gottes es ist, wozu das Gesetz als ein durch Engel vermitteltes im Gegensatz steht, da kann damit nur seine relative Unvollkommenheit bezeichnet sein. So wird unzweifelhaft Hbr 2<sup>2</sup> das Gesetz *ὁ δὲ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος* genannt, um im Verhältniss zum Evang. seinen untergeordneten Werth und wohl auch seine Vergänglichkeit (Hbr 7<sup>18</sup>) als eine der dienstbaren Stellung und veränderlichen Natur der Engel entsprechende zu bezeichnen. Und ganz ähnlich wird an unserer Stelle das Gesetz durch die Erwähnung seiner Promulgation durch Engel im Verhältniss zu den abrahamitischen Verheissungen charakterisirt, welche im Unterschiede von jenem mit Nachdruck *ἐπαγγελίαι τοῦ Θεοῦ* (321) ge-

---

\*) Luther 1538: „Lex est servorum vox, evangelium Domini“. Hofm.: P. lasse erkennen, „dass der Gesetzgebungsvorgang keine Erfüllung der Verheissung war“ (s. aber z. 320). Beng.: Gott habe das Gesetz Engeln aufgetragen „quasi alienius quiddam et serverius“. Buhl bleibt dabei stehen, P. wolle die Verschiedenheit der Offenbarungsweise des Gesetzes von der des Verheissungsbundes darstellen. So bleibt aber die Frage nach der pragmatischen Absicht dieser Darstellung unbeantwortet. Nach Hilgenf. hat P. die Absicht, den Ursprung des Gesetzes von dem höchsten Gott möglichst loszulösen; auch hierin sei er der Vorläufer des Gnosticismus gewesen.

nannt, also als ohne Vermittelung der Engel direct von Gott selbst gegebene gedacht sind. Denn da die Worte *διαταγὰς δι' ἀγγέλων* sich aufs engste an die Aussage anschliessen, dass das Gesetz nicht wie die Verheissung auf die Ueberwindung der Sünde positiv hinzielt, sondern sie nur fördern soll und nicht wie die Verheissung sich in Christus unendlich fortsetzt, sondern nur für die Zeit bis auf ihn hin Geltung hat, so kann es eben auch nur diese Ohnmacht und vorübergehende Bedeutung des Gesetzes sein, was P. durch die Vermittelung der kreatürlichen (Kol 1<sup>16</sup>) und nicht bloss im Verhältniss zu Christus, sondern auch zu den Christen (I Kor 6<sup>a</sup>) niedrig stehenden Engel ausgedrückt findet. Im Zusammenhange damit kann dann aber auch 2) *ἐν χειρὶ μωσίου* nicht die Glorie, sondern nur die relative Unvollkommenheit des Gesetzes im Verhältniss zur Verheissung andeuten, und das wird durch das unmittelbar Folgende mit Sicherheit bestätigt: denn hier bringt P. eine Entwicklung des Begriffes *μωσίου*, welche jedenfalls der daraus im Sinne eines Gegners gezogenen Folgerung, dass das Gesetz wider die Verheissungen sei, den Schein logischer Berechtigung geben, also den Abstand des Gesetzes von der Verheissung irgendwie enthalten muss. Welche Seite der Unvollkommenheit des Gesetzes hier gemeint ist, ergibt sich aus 3<sup>20</sup> (s. z. d. Verse). Darnach ist das Gesetz durch seinen Vermittler als eine Art von Contractverhältniss zwischen zwei Partheien gekennzeichnet, das als solches nicht, wie die aus unbedingter Gnade Gottes gegebene Verheissung dem absoluten, sondern nur dem bedingten Willen Gottes entspricht\*). Hieraus erhellt auch, wie grundlos der Einwand gegen unsere Fassung der Worte *ἐν χειρὶ μωσίου* ist, dass ja auch das Evang. *ἐν χειρὶ μωσίου* gegeben sei (Meyer u. M. auch Chantepie de la Saussage in den Niederländ. „Studien“ III, 374ff.) Denn abgesehen davon, dass hier das Gesetz nicht mit dem Evang., sondern mit der Verheissung verglichen wird, und dass die Bezeichnung Christi als *μωσίου* ausser dem Hbr nur I Tim 2<sup>5</sup> vorkommt, also in dem am stärksten bezweifelte paulin. Brief\*\*), ist zu beachten, dass die auch bei Profanscribenten nach dem jeweiligen Zusammenhange sehr verschiedenartige Bedeutung von *μωσίου* (vgl. Klöpffer 96ff.) sich hier dahin bestimmt, dass es den Vermittler zwischen zwei contrahirenden Partheien bedeutet, in

\*) Vgl. auch Fleischhauer, die paulin. Lehre vom Gesetz, in StW IV, 1883 52ff.

\*\*) Jedenfalls ist für P. Christus Verhältniss zum Evang. mehr Inhalt als Mittler. Vgl. Hoekstra, Gottgel. Bijdr. 1859 376ff.

welchem Sinne Christus jedenfalls nicht *μεσίτης* des Evang. ist. Endlich entspricht 3) unsere Erklärung der betreffenden Worte auch allein dem weiteren Zusammenhange der Stelle, und die Behauptung Meyers, es habe gänzlich nicht im Plan und Zweck des Ap. gelegen, „das Gesetz als ein weniger göttliches Institut herabzusetzen, was, wie es überhaupt mit seiner sonstigen Anerkennung desselben (Röm 7<sup>12—26</sup>) stritte, in seiner Verhandlung mit Gesetzeseiferern sogar unweise gewesen wäre“, ist ganz irrig und geradezu unbegreiflich, wenn nicht die Herabsetzung des Gesetzes als eines weniger göttlichen Instituts in falschem, unserer Auffassung nicht entsprechendem Sinne verstanden wird. In dem ganzen Abschnitt 3<sup>6—47</sup> verfolgt P. ja keinen anderen Zweck, als nachzuweisen, dass das Gesetz nicht, wie die Judaisten behaupteten, in gleich directem, gleich positivem Verhältniss zum göttlichen Heilsplane stehe, gleicherweise unendliche Bedeutung habe wie die Verheissung und ihre Erfüllung, sondern dem göttlichen Heilsplane zunächst nur negativ diene (durch Herbeiführung des Fluches, durch Mehrung der Sünden) und nur vorübergehende Gültigkeit haben solle, womit dann unmittelbar gegeben ist, dass es nicht dem absoluten Willen Gottes entspricht (was allein von Bleibendem denkbar ist), sondern nur dem bedingten. Nichts Anderes als dies aber, nur in zugespitzter Form, enthalten die in Rede stehenden Worte in 3<sup>20</sup>. Der Vorwurf, unweise verfahren zu sein, müsste also die ganze den Judaismus bekämpfende Auseinandersetzung treffen, am allerstärksten wohl die viel antinomistischer klingende Stelle 4<sup>3.9</sup> (s. z. d. Versen). Dagegen wäre hier eine Glorificirung des Gesetzes höchst unzweckmässig, zumal da, wenn eine solche durch die Erwähnung der Engel und des *μεσίτης* beabsichtigt wäre, damit sogar die ohne solche Vermittelung gegebene Verheissung gegen das Gesetz herabgesetzt würde. Wenn aber P. Röm 7 ebenda, wo er die Ohnmacht des Gesetzes, die Sünde zu überwinden, darstellt, dasselbe doch *ἅγιος* und *πνευματικός* nennt, so kann man daraus weder einen Einwand gegen unsere Erklärung der vorliegenden Stelle noch die Berechtigung ableiten, mitten in einer Bestreitung judaist. Gesetzlichkeit eine Glorificirung des Gesetzes zu finden. Denn jene Eigenschaften desselben werden durch die fraglichen Worte nicht angetastet, wenn es doch nach denselben ein freilich relativ unvollkommenes aber immer göttlich geoffenbartes Institut ist. Und in dem Römerbrief, in dem es P. mit einem milderen Judenchristenthum und zugleich mit heidenchristl. Neigung zur Gesetzlosigkeit zu thun hatte, lässt P. überhaupt mehr auch den bleibenden Kern des Ge-

setzes hervortreten, während er in dem Galaterbriefe, wo er einen auf das mosaisch. Ceremonialgesetz Werth legenden pharisäischen Judaismus bekämpft, vorwiegend das Vergängliche im Mosaismus in's Auge fasst (vgl. Sieffert, Bemerk. z. paulin. Lehrbegr. in JdTh 1869 269ff.). Nach Holsten z. Evang. d. P. u. Petr. 269ff. soll P. „die pneumatische Wahrheit“ aussprechen, dass nach der Absicht Gottes die Bedeutung des Gesetzes in der Heilsökonomie die eines Mittlers sein solle, und zwar zwischen Verheissung und Erfüllung. Aber P. hätte so seine Gedanken sonderbar verhüllt. Er hätte sagen müssen, dass jene Mittelstellung des Gesetzes in der Form seiner Verleihung sich dargestellt habe, da dies an und für sich und ohne nähere Andeutung dem Leser keineswegs erkennbar war, sondern Engel- und Mittlerdienst eben nur als geschichtlich bekannte Attribute der Hoheit und Göttlichkeit des Gesetzes sich darboten. Dieses selbst wurde durch diese Attribute nicht in die Kategorie des *μεσίτης* gestellt. Nicht annehmbarer ist auch die Ansicht Stöltings, welcher in *διαταγ. δι' ἀγγέλων* den Gedanken: „damit die Juden den Segen Abraham's erlangten“ (Hbr 114) findet und *ἐν χειρὶ μεσίτου* dahin deutet, dass das Gesetz dem Mittler zum Werkzeuge gedient habe, zwiespältige Partheien (und diese seien die Juden und Heiden gewesen) mit einander zu versöhnen. Beide mit dem Zusammenhange der Paulin. Lehre vom Verhältniss des Gesetzes zum Evang. und mit der Geschichte selbst nur sehr mittelbar vereinbare Gedanken wären den Lesern, zumal nach 318 und nach *τῶν παραβάσ. χάριν* unfindbar gewesen und hätten einer nähern Erörterung, in welcher Beziehung sie vorstellbar wären, bedurft. Nach der jedem Leser bekannten Geschichte der Gesetzgebung konnten beide Punkte nur als Reminiscenz der betreffenden Geschichtsumstände gefasst, namentlich auch *μεσίτης* nicht als versöhnender Mittler gedacht werden, sondern nur im Sinne von Act 788. Weiss a. a. O. der, gleich uns, durch die Erwähnung der Engelvermittlung den transitorischen Zweck des Gesetzes bezeichnet sieht (da der Engel Dienst sich überall nur auf vorübergehende irdische Zwecke beziehe), findet in der Hinweisung auf das Fungiren des Mittlers die Andeutung, dass das Volk wegen seiner sündhaften Unreinheit nicht im Stande war, von Gott oder seinen heil. Engeln direct das Gesetz zu empfangen. Aber da nach P. auch der Empfänger der Verheissung, Abraham, nicht sündlos war, so würde hiernach das Gesetz durch seinen Mittler nicht in seiner Eigenthümlichkeit im Verhältniss zur Verheissung gekennzeichnet sein, wie dies doch der Zusammenhang verlangt.

3<sup>20</sup>\*). Der Vermittler aber gehört einem Einzigem nicht an, nun ist aber Gott ein Einziger. Zur Erklärung dieses Verses sind folgende Punkte zu beachten: 1) Da eine Erklärung darüber nothwendig ist, was die Erwähnung des *μεσίτης* sollte, und nun 3<sup>20a</sup> eine Aussage über den *μεσίτης* folgt, so ist hier jedenfalls eine Erläuterung des Vor. zu suchen, also das erste *ὅ* nicht entgegengesetzend (Meyer), oder limitirend (Wiesel.), auch nicht metabatisch (Fricke), sondern erörternd (de Wette). 2) Das *ὅ* vor *μεσίτης* ist nicht gleich *ὅςτος* zu nehmen (Theodoret; Beng., Steudel), so dass geradezu Moses gemeint wäre, sondern *ὁ μεσίτης* ist generisch zu nehmen: der Mittler seinem Begriffe nach und der Satz zunächst in seiner Allgemeinheit zu erklären. 3) Doch geht aus dem Vorangehenden hervor, dass, was P. von dem Vermittler überhaupt sagt, in specieller Beziehung auf den Vermittler des Gesetzes, Moses, gedacht ist, also nicht auf Christus (Orig., Chrysost., Hieron., August., Erasm., Calvin) bezogen

---

\*) Lücke hat, wozu schon Michael. Paraphr. N. 2. 33 geneigt war, 3<sup>20</sup> für eine Glosse erklärt (StKr. 1828 ssff.), die theils den 319 in dem Sinne, dass Christus der Mittler sei und als solcher nicht bloss den Juden sondern auch den Heiden angehöre, erläutern, theils den Anfang von 321 begründen sollte. Auch Straatmann, krit. Studien over I Kor I. 49ff. hält 320 für ein späteres Interpretamentum des auf Chr. bezogenen *μεσίτης*, das ursprünglich gelautet habe: *ὁ δὲ μεσίτης ἡνθρώπων οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεοῦ υἱός ἔστιν*. Aehnlich Michelsen Studien 1881 100, der aber *ὁ δὲ μεσίτης Μωσῆς ἔστιν* etc. für die ursprüngliche Form hält. Chantepie de la Saussaye, Studien 1879 374ff. will nur 320b als unächt fortlassen. Dagegen betrachtet Baljon a. a. O. 176ff. nicht nur den ganzen Vers 20, sondern auch 319, b als Glosse, indem er annimmt, dass die beiden Theile von 319, b von verschiedener Hand eingefügt wären und dann 320, a von einer dritten Hand hinzugesetzt sei, um den Widerspruch zwischen jenen durch den Gedanken auszugleichen, dass ein Mittler zwischen den Engeln und den Menschen nothwendig war. Aber diese Zweifel an der Aechtheit der betr. Worte sind nur aus der unbegründeten Meinung entstanden, sie nicht befriedigend erklären zu können. Die Zeugen sprechen einstimmig für die Aechtheit. Nicht einmal die geringste Variante in den einzelnen Worten und ihrer Stellung findet sich, was doch nach kritischer Analogie zu urtheilen, bei einem aus einer doppelten oder gar dreifachen Glosse zusammengekommenen Texte kaum begreiflich wäre. Nur Aeth. setzt am Ende duorum hinzu, offenbar in rein exeget. Zusatz, dessen Urheber irgend eine Erklärung, welche mit der von Clarke, Locke, Winer oder Gurlitt Aehnlichkeit hatte, im Sinne gehabt zu haben scheint. Lücke gebraucht auch nur ein argumentum e silentio, dass nämlich Iren., Tertull. u. Orig. unseren Vers nicht citiren (Clem., Al. hat ihn wenigstens einmal in den Theodot. ed. Col. 707 A.). Allein hierauf ist um so weniger zu bauen, je leichter im Allgem. die Väter über unsere Worte hinwegzugehen pflegen, ohne ihnen eine besondere Wichtigkeit oder Schwierigkeit abzumerken.



werden darf. 4) Da *ἐνός* im folg. Satze deutlich durch *εἰς* aufgenommen wird, so ist jenes masculinisch und persönlich zu fassen, man hat also dazu weder *μέρους* (Winer), noch *νόμον* (Koppe), noch *τρόπον* (Sack.), noch *σπέρματος* (Stäudlin), noch sonst Etwas zu ergänzen und es auch nicht von einem substantivirten neutrischen *ἐν* abzuleiten (Blom, Otto), 5) *ἐνός* gehört zum Prädikat *ἔστιν*, der erste Satz heisst also: der Vermittler (seinem Begriffe nach) gehört nicht einer Person an, kann nicht Vermittler seines Einzigen sein. 6) Als Gegensatz zu *ἐνός* ist die Zweiheit, nicht der Vorverheissung und Erfüllung (Holst.), sondern der zu vermittelnden Partheien zu denken, die der Begriff des Vermittlers nothwendig voraussetzt. Dieser Gegensatz ist durch den Begriff des *μεσίτης* am natürlichsten nahe gelegt (vgl. die Uebersetzung von *מִשְׁתַּדֵּן* I Sam 17<sup>4</sup> mit *μεσῆς* in den LXX), durch die Beziehung auf Moses, den bekannten Vermittler des Gesetzes zwischen Gott und dem Volke (*ὃν ἔδωκε κύριος ἀνὰ μέσον αὐτοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν τῷ ὄρει Σινῶ ἐν χειρὶ Μωϋσῆ* Lev 26<sup>46</sup>), sowie durch die allgemeine Geltung des Satzes unbedingt geboten. Diese könnte er nämlich nicht haben, wenn er bedeuten sollte, dass der Vermittler nicht von Einem, sondern von Vielen beauftragt wird, um mit einem Dritten zu verhandeln. Denn letzteres kann ein Vermittler gerade so gut im Namen einer Person als im Namen Vieler. Mithin darf man in der historischen Anwendung des Satzes als Gegensatz gegen die Einheit allein die Zweiheit Gottes und des israel. Volkes denken, nicht die Mehrheit des Volkes (Hauck, Buhl, Hofm., Weiss), auch nicht diejenige der Engel (Schulth., Caspari, Vogel, Klöpfer, Ritschl), welche dann als Urheber oder doch Miturheber des Gesetzes erscheinen würden, während ein solcher Gedanke hier und anderwärts von P. dem Judaismus gegenüber bestimmter geltend gemacht sein müsste, thatsächlich aber dem *διὰ* hier (*δι' ἀγγέλων*) und der sonstigen Lehre des Ap. von dem göttlichen Charakter des Gesetzes (Röm 7) widerspricht. 7) Darnach kann auch das auf *ἐνός* sich zurückbeziehende *εἰς* in der zweiten Vershälfte nicht der Mehrheit des Volkes oder derjenigen der Engel (so auch Hofm.) sondern allein der Zweiheit der zu vermittelnden Partheien, in concreto Gottes und des Volkes gegenüberstehen. Die gewöhnliche Behauptung, dass dann *ὁ εἰς* stehen müsste (noch Weiss, bibl. Th. 72, b. A. 1), ist selbst dann unzutreffend, wenn man erklärt: Gott ist (die) eine von beiden Partheien, vgl. Lk 17<sup>34</sup> u. Winer Gr. § 188; noch mehr bei der correcteren Fassung: Gott ist (nicht zwei, sondern) nur ein Einziger. 8) Die beiden Sätze des Verses 20 haben

ganz die Form von Ober- und Untersatz einer conclusio, sind also auch als solche zu behandeln; es ist also unrichtig, sie als blosse parallele Gegensätze zu fassen (Keil, Schleierm., Ust., de Wette, Meyer u. A.), oder anzunehmen, dass 3<sup>20a</sup>. dem ἐν χερσὶ μεσίτου (3<sup>19</sup>, 3<sup>20b</sup>. dem δι' ἀγγέλων gegenüberstehe. 9) Der Schluss jener conclusio müsste lauten: Also gehört der Vermittler nicht Gott allein an. Da er aber sich so nicht findet, auch nicht 3<sup>21</sup>, so ist er als selbstverständlich zu ergänzen, und die Frage 3<sup>21</sup> als eine weitere mögliche Folgerung aus jenem zunächst liegenden Schlusse zu betrachten. 10) Da die erste Vershälfte eine allgemeine Sentenz ist, und da in der zweiten nicht das Imperfect. ἦν, sondern das Präsens ἐστὶν steht, so ist auch die zweite ein allgemeingültiger Satz, also weder ohne Weiteres auf die Verheissung zu beziehen in dem Sinne: Gott handelt in der Verheissung allein und selbstständig (Keil, Schleierm., Ust., de Wette u. A.), oder: dort in der Genesis tritt nur er uns entgegen (Fricke), noch auch auf das Gesetz (Winer: Gott ist in der Gesetzgebung die eine Parthei: die andere ist also das Volk Israel). 11) Weil 3<sup>20</sup> mit der Behauptung der Inferiorität des Gesetzes gegenüber der Verheissung 3<sup>19</sup> enge zusammenhängt und 3<sup>21</sup> aus dieser Erörterung die sachlich falsche, aber logisch scheinbar berechnigte Consequenz gezogen wird, dass das Gesetz im Widerspruch mit der Verheissung steht, so kann es sich hier so wenig als 3<sup>19</sup> um die Würde des Gesetzes handeln, sondern nur um seine relative Unvollkommenheit im Verhältniss zur Verheissung. 12) Hiernach ist der sich aus 3<sup>20</sup> (nach No. 9) ergebende Gedanke in seiner historischen Anwendung folgender: Das Gesetz steht insofern der Verheissung nach, als sein Vermittler, Moses, nicht Gott allein angehört, sondern ihm und dem Volke Israel zugleich, und das kann nach dem ganzen Zusammenhange nur dasselbe bedeuten, was schon 3<sup>15—18</sup> angedeutet war, dass das Gesetz als ein zwischen Gott und dem Volke vermitteltes Contractsverhältniss, dessen Geltung von dem Thun, von den Leistungen des Volkes Israel abhängt, nur dem bedingten Willen Gottes entsprechen, nicht aber, wie die autonom gegebene Verheissung, ein adäquater Ausdruck des absoluten Gotteswillens, des ewig gültigen Heilrathschlusses sein kann. — Die vielen verschiedenen Erklärungen der Stelle, und sie hat deren über 300 erfahren müssen, haben sich besonders in neueren Zeiten gehäuft; denn die Kirchenväter gehen noch leicht über die an sich klaren Worte hinweg, ihre pragmatischen Schwierigkeiten nicht beachtend, meist das richtig und allgemein gefasste ὁ δὲ μεσίτης

ἐνὸς οὐκ ἔστιν auf Christum anwendend\*), welcher der Mittler zwischen Gott und dem Menschen sei, und zum Theil Seitenblicke auf die Gegner der Gottheit Christi werfend (s. Chrys.); Verschiedenheit der Auslegungen aber (von Mose und von Christo) erwähnt ausdrücklich schon Oecum. Obgleich sich kein besonderes dogmatisches Interesse an die Stelle knüpfte, war doch die Verschiedenheit der Auslegungen im 16. u. 17. Jahrhundert (s. Poli Synops.) schon so, dass fast jeder Ausleger von Bedeutung (doch in der Regel ohne Polemik, weil die Dogmatik nicht in's Spiel kam) seinen eigenen Weg ging; es ward aber immer grösser seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, besonders seit dem Erstarken der grammatisch-historischen Exegese, deren philologische Verirrungen sich doch auch reichlich einmischten, und ist noch fortwährend in Wachsen. Sehr oft haben sich auch die verkehrtesten Einfälle und die unreifsten Versuche bei uns Stelle, deren Erklärung man als exegetisches Kunststück betrachtete, geltend machen gesucht. Zur Uebersicht der Masse von Deutungen dienen: Koppe Exc. VII. 123ff. ed. 3. Bonitz plurimor. d. l. al 320 sententiae examinatae novaue ejus interpr. tentata. ps. 1880. Ejusd. Spicileg. observatt. ad Gal 320 Lps. 1802. Anton Diss. l. Gal 320 critice, historice et exeg. tract. in Pott Colloge V. 141ff. Keil (sieben Programme) in s. Opusc. I. 211ff. Hiner Exc. III. Schott 455ff. Wieseler u. de Wette ed. Müller z. St. Es genügt, aus der Menge der verschiedenen Erklärungen, mit Uebergang der Einzelbeurtheilung der ersten\*\*) bis auf Keil, die wichtigsten neueren hervorzuheben:

\*) Hieron. jedoch erklärt d. St. von den beiden Naturen Christi: „anu mediatoris potentiam et virtutem ejus debemus accipere, qui secundum Deum unus sit ipse cum patre (ὁ δὲ θεός, als Gott), secundum mediatoris officium (ὁ δὲ μεσότης) alius ab eo intelligitur“ (ἐνὸς οὐκ ἔστιν)! Theodoret aber fasst ὁ δὲ μεσότης bestimmt von dem, welcher zwischen dem Volke und Gott vermittelt habe (ἐνὸς ἔστιν), ὁ δὲ θεός εἰς ἔστιν aber sage aus, dass der nämliche Gott Abraham die Verheissungen, dann das Gesetz gegeben, und jetzt Ziel (τὸ πέρας) der Verheissungen gezeigt habe. Von Mose ertheilte den μεσότης auch Gennad. bei Oecum. 742 C.; dagegen lassen Theophyl. den Schluss zu Grunde liegen: ὥστε καὶ ὁ πρὸς δύο τινῶν ἔστι μεσότης, θεοῦ δηλαδὴ καὶ ἀνθρώπων (Theophyl.). Dem Hieron. sind in der Beziehung der zweiten Vershälfte auf die beiden Naturen Christi unter den neuen katholischen Auslegern Winthelm. und Bisping treu geblieben. Der Sinn komme darauf hinaus, die Verheissung unmittelbar von Gott an Gott (d. i. an Christus) ertheilt sei, und so sei d. St. ein Locus classicus für die Gottheit Christi. Nicht so Reithmayr, welcher im Wesentlichen der Auslegung Theodoret folgt.

\*\*) Luther 1510: „Ex nomine mediatoris concludit, nos adeo esse

peccatores, ut legis opera satis esse nequeant. Si, inquit, lege justis estis, jam mediatore non egetis, sed neque Deus, cum sit ipse unus, secum optime conveniens. Inter duos ergo quaeritur mediator, inter Deum et hominem, ac si dicat; impiissima sit ingratitudo si mediatorem rejicitis, et Deo, qui unus est, remittitis“ etc. Eras. Paraphr. von Christo verstehend (in d. Annotat. sagt er gar nichts über d. St.): „Atqui conciliator, qui intercedit, inter plures intercedat oportet; nemo enim secum ipse dissidet. Deus autem unus est, quocum dissidium erat humano generi. Proinde tertio quopiam erat opus, qui naturae utriusque particeps utramque inter sese reconciliaret, Deum placans sua morte, et homines sua doctrina ad verum Dei cultum pelliciens“. Calvin, (dessen Auslegung neuerdings vertheidigt ist in dem Schriftchen: Noch ein Wort z. Verständnisse der Worte Gal 3<sup>20</sup>. Als Beitrag z. dritten Säkularfeier des Todestages Calvins von F. W. Culmann, res. Pfr. in Bischofweiler 1864 35 S.), auch von Christo erklärend, findet: „diversitatem hic notari inter Judaeos et gentiles. Non unius ergo mediator est Christus, quia diversa est conditio eorum, quibuscum Deus, ipsius auspiciis, paciscitur, quod ad externam personam. Verum P. inde aestimandum Dei foedus negat, quasi secum pugnet aut varium sit pro hominum diversitate“. Castalio giebt zwar den Wortsinn richtig: „Sequester autem internuntius est duorum, qui inter sese aliquid paciscuntur: atqui Deus unus est, non duo“, lässt aber daraus sonderbarer Weise folgen: „itaque necesse est Moisen Dei et Israelitarum internuntium fuisse, nec enim potest Dei et Dei internuntius fuisse, cum duo Dei non sint“; und daraus wieder, also haben beide Theile etwas versprochen, Gott das Leben und die Israeliten den Gehorsam, und daraus endlich eben so willkürlich: „nunc quoniam legi parere nequeunt, supplicio sunt obnoxii“. Grot. (vgl. Beza): „Non solet sequester se interponere inter eos, qui unum sunt (θεός Neutr.), i. e. bene conveniunt; Deus sibi constat“, woraus er willkürlich folgern lässt: „quare nisi homines se mutassent, nunquam opus fuisset mediatore neque tum neque nunc“. Vgl. Schoettg., welcher jedoch die erste Hälfte als Einwand der Juden, und ὁ δὲ θεός εἰς ἑαυτὸν als Antwort P. nimmt. Wolf, obgleich μεσίου 319 von Mose fassend, doch 320 von Christo verstehend: „Ille vero mediator (qui imprimis hic respiciendus est) unius non est, (sed duorum), quorum unus est Deus“. Clarke, μεστρ. 319 von Christo verstehend: „Quilibet vero μεσίου est duarum partium. Deus est una pars. Ergo quorum erit Christus mediator nisi Dei et hominum“? Bengel findet den Syllogismus: „Unus non utitur mediatore illo (i. e. quisquis est unus, is non prius sine mediatore, deinde idem per mediatorem agit); atqui Deus est unus (non est alius Deus ante legem, alius deinceps, sed unus idemque Deus); ergo mediator Sinaiticus non est Dei, sed legis, Dei autem promissio“. Wetst.: „Sicut quando arbitram vel medium vel sequestrum dicimus; intelligimus ad officium ejus pertinere, ut non uni tantum partium faveat, sed utrique sese aequum praebeat: ita etiam quando Deum dicimus, intelligimus non Judaeorum solum, sed omnium hominum patrem. Unde statim colligitur, Moisen, qui inter Judaeos solum et Deum medius fuit, non veri nominis medium fuisse, sed a bonitate Dei expectari debere alium, totius humani generis negotium gerentem, i. e. Christum“. Michael. (nach Locke): „Allein dieses Gesetz kann in Absicht auf die Heiden nichts von dem ehemaligen Bande Gottes ändern. Denn der eine Theil, der zu diesem

) Unserer Erklärung am meisten verwandt sind alle diejenigen, welche mit uns in der ersten Hälfte von 3<sup>o</sup> den Zweck der Anwendung auf das Gesetz und zur Bezeichnung einer Inferiorität im Verhältniss zur Verheissung ausgebrochenen Gedanken finden, dass es im Wesen eines Mittlers egt nicht einer sondern zwei Partheien anzugehören, im Uebrigen aber in verschiedener Weise von unserer Auslegung abweichen. Dahin gehört die an Zachariae\*) und Keil\*\*) sich anschliessende Erklärung Schleiermachers o. Usteri Lehrbegr. 186ff.): „Der Vermittler eines Vertrags ist nicht, wo es nur einen giebt, sondern setzt allemal zwei Personen voraus; diese waren Gott u. das jüd. Volk. Gott

unde gehörte, nämlich die Heiden, hatten Mosen nicht zum Mittler evollmächtigt und wussten nicht einmal von ihm; Gott aber selbst ist nur Ein Theil, und kann seinen Bund nicht durch einen einseitig bestimmten Mittler ändern“. Nösselt (exercitatt. ad s. s. interpr. 185ff.) u. Rosenm.: „Ille autem (Moses nempe) mediator illius unius (prolis abrahamicae, der Christen!) non est, Deus autem est unus (communis omnium) Deus“. Morus mit fragendem Obersatz als Syllogismus endend: „Hic vero (Moses) nonne est mediator ejus, qui immutabilis est? Subsumtio: atqui vero Deus est immutabilis. Conclusio; num ergo lex adversari potest etc.?“ Dieselbe Aenderung des Sinnes von 3<sup>o</sup> hat Gabler (Prolus. ad Gal 3<sup>o</sup>. 1787): „Dieser (Moses) aber war nicht ein Mittler von etwas Unveränderlichem“ u. s. w. Koppe: „Jam videm non νόμος Μωσὶς tantum suus est μέσος (plures fuerunt, nempe et ο μέσος τῆς κατὰ διαθήκης Jesus), sed unus tamen semper Deus est, qui misit omnes, is adeo debet sibi constare nec potest secum ipse pugnare“. So im Wesentlichen auch B.-Crus.: ἐνός εἶσε: für eine Sache, und der Sinn sei: „Das Gesetz ist eine von vielen vielen göttlichen Anstalten gewesen, aber es muss als solche im Zusammenhang mit dem göttlichen Weltplan stehen“. — Alle diese Auslegungen richten sich theils von selbst, theils ist auch ihre Widerlegung in der folgenden Würdigung der neueren Erklärungen mit Keil mit enthalten.

\*) Derselbe umschreibt: „Eine Mittelperson setzt nämlich zwei Partheien, die gegen einander etwas versprechen, voraus, in dem ein einseitiges Versprechen ohne Gegenversprechen keiner Vermittelung zwischen beiden bedarf. Beim Abraham aber verspricht Gott allein, welcher ihm aus freier Gnade eine Verheissung ertheilt“.

\*\*) Opusc. I. 186ff.: „Mediatorem quidem non unius sed duarum parte partium esse, Deum autem, qui Abrahamo beneficii aliquid promiserit, unum modo fuisse: hincque apostolum id a lectoribus suis colligi voluisse, in lege ista Mos. pactum mutuum Deum inter atque populum Israelit. mediatoris opera intercedente initum fuisse, contra vero in promissione rem ab unius tantum (Dei sc., qui solus eam dederit) voluntate pendentem transactam, hincque legi isti nihil plane cum hac re fuisse, adeoque nec potuisse ea novam illius promissionis implendae conditionem constitui, eoque ipso promissionem hanc omnino tolli“. Dagegen vgl. unsere Bemerkungen 8. 9. 10. 12.

aber ist Einer in Beziehung auf seine Verheissungen d. h. darin handelt Gott ganz frei, unbedingt, unabhängig und für sich allein, als Einer der Zahl nach, weil es kein Vertrag zwischen zweien sondern seine freie Gabe (*χάρις*) ist. Streitet also das Gesetz u. s. w.?" Vgl. dagegen unsere Bemerkk. 8. 9. 10. 12. Auch geht *εἷς* unvermerkt aus seinem numerischen Sinne in den der Alleinheit und Unabhängigkeit über. — Im Wesentl. übereinstimmend erklärt Usteri im Komm. 121 vgl. Beilage 239. Am nächsten dieser Fassung kommen Hilgenf. u. Fricke\*). Aehnlich ist auch die Erklärung Meyers: „Der Mittler aber — um nun das nicht zu verschweigen, was man möglicher Weise aus dem eben gesagten *ἐν χεὶρὶ μεσίου* zum Nachtheile der Verheissungen etwa schliessen möchte — der Mittler aber d. h. jedweder Mittler gehört einem Einzigen nicht an, sondern vermittelt zwischen Mehreren; Gott hingegen ist ein Einziger, keine Mehrheit. Ist nun — diese beiden Sätze in concreto auf das Gesetz und die Verheissungen angewendet — ist nun hieraus zu folgern, dass das Gesetz, welches durch einen Mittler gegeben wurde, und wobei also mehr als Einer, wobei zwei betheiligte Subjecte waren (nämlich Gott und Israel), zwischen denen der Mittler zu verhandeln hatte, gegen die göttlichen Verheissungen sei, als bei welchen der nämliche einzige Gott der beim Gesetze durch einen Mittler, also zweiseitig, verfuhr, unmittelbar verfahren war. Das sei ferne!“ Dagegen vgl. die Bemerk. 1. 8. 9. 12. Auch ist die Anwendung des zweiten Satzes auf die Verheissung willkürlich. Verwandt sind ferner die Erklärungen von Winer\*\*), Hermann und Ewald\*\*\*), Matthies,

\*) Hilgenfeld's Erklärung läuft auf den nichtpaulin. Gedanken hinaus, dass die Partheistellung Gottes beim Gesetze der göttlichen Einheit (d. i. der göttl. Monarchie) nicht entspreche. Mit Vermeidung dieses Gsdankens erklärt beinahe ebenso Fricke, Das exeget. Problem im Br. a. d. Gal. C. 3<sup>20</sup>. Leipz. 1880. vgl. 48f.: „P. sagt: ‚Der Mittler ist Eines nicht‘, — das verbietet schon sein Begriff, der mindestens ‚zwei‘ erfordert, — ‚Gott aber ist Einer‘, — wie die in 816 angezogenen Stellen des AT's zeigen. Folglich sind einerseits der *νόμος*, dessen nota constitutiva ist, einen ‚Mittler‘, den Moses, zu haben und überhaupt eine Mehrheit, die vermittelt wird und andererseits die *ἐπαγγελία* (die Abrahamitisch-Christl. Heilsökonomie), deren nota constitutiva laut der Heilsgeschichte ist, dass Gott als *εἷς*, als ‚Einer‘ nur, unter Ausschluss von ‚Zweien oder Mehreren‘ der Handelnde und Heil-Zusagende ist, soteriologisch differente Heilsprincipien; *νόμος* und *ἐπαγγελία* sind demnach und insofern unvereinbar“ (dagegen die Bemerk. 9. 10. 12). Vgl. auch Lipsius Rechtfertigungs.l 77, nach welchem P. negativ das Gesetz „zu Boden schlägt als unverträglich mit der göttlichen Alleinwirksamkeit“.

\*\*) Non potest *μεσίου* cogitari aut fingi, qui sit *εἷς*, unus

h. e. unius partis: ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν, Deus est unus, una (altera) tantummodo pars: ita quatenam est altera? gens Israel. Jam si hoc, sponte efficitur, legem Mos. pertinere etiam ad Judaeos, hosque legi isti observandae adstrictos fuisse“; 320 enthalte nämlich nur einen parenthetischen Gedanken, indem P. beabsichtigte, die Würde des Gesetzes, welche durch τῶν παραβ. χάριν προσετέθη geschwächt schien, wieder aufzurichten: „Lex Mos. data fuit peccatorum gratia; propterea vero non est, quod quis eam tanquam ista ἐπαγγελία longe inferiorem contemnat; data enim et ipsa est auctoritate divina — διαταγ. δι' ἀγγέλων gentique Hebr. tanquam agendi norma proposita ἐν χειρὶ μεστ. δς οὐκ ἐστὶν ἐνός“. Gegen Winer ist nicht, dass P. nothwendig hätte ὁ εἷς sagen müssen (s. Winer Gramm. § 188). Aber a) bei der logisch genauen Fortkettung der Rede ist es überhaupt nicht angezeigt, 320 als Parenthese zu nehmen. b) Da ὁ μεστὴς Subject ist, so darf das gleichfalls an der Spitze stehende ὁ θεός nicht willkürlich als Prädicat gefasst werden. c) Das erste ἐστίν als Copula eines allgemeinen Urtheils, das zweite aber historisch zu nehmen (erscheint in der Gesetzgebung), müsste von P. näher angeleitet sein, da jeder Leser natürlich, wenn er die erste Vershälfte als allgemeines Urtheil gefasst hat, die zweite eben so fasst, vgl. uns. Bem. 10. d) εἷς auf ein unterdrücktes ὁ ἕτερος zu beziehen, konnte keinem Leser beikommen, da ἐνός eben schlechthin in numerischem Sinne gesagt war, in welchem sich daher εἷς aufdrängt, und dies um o mehr, da der erste Satz durch seine negative Form einen folgenden Gegensatz vorbereitet hat. e) Der Gedanke, welchen ὁ δὲ θεός εἷς σιν andeuten soll: also hat das Gesetz die Israeliten verpflichtet, enthält etwas, was sich so ganz von selbst versteht, dass es als Moment der Würde des Gesetzes gar nicht gebraucht werden konnte, denn das Gesetz war ja den Israeliten gegeben, wesshalb jene Verpflichtung auch nur hinweg zu denken, ungereimt gewesen wäre. Und f) selbst einen solchen entbehrlichen Gedanken hätte P. sonderbar geheimnissvoll angedeutet. Das, was er sagen wollte, hätte er ohne allen Grund verschwiegen und wie ein Räthsel aufgegeben. Absehen von der Ungehörigkeit des Gedankens überhaupt und von dem ungehörigen εἷς, hätte er sagen müssen: ὁ δὲ Ἰσραὴλ εἷς ἐστίν, gl. ausserdem die Bemerk. 8. 9. 11. 12. Der Worterklärung nach kommt mit Winer überein Kern (in d. ZTh 1830s), nur dass er kein tantummodo im zweiten Gliede einschiebt. Er betrachtet die Worte als gegnerischen Einwand, und findet in ὁ δὲ θεός εἷς ἐστίν den Gedanken angedeutet, dass mithin Gott es über sich genommen, die Gesetzesgehorsamen zu beseligen, woraus die Frage folge: So streitet also das Gesetz, durch welches Gott sich verpflichtet hat, um der Werke willen zu beseligen, wider die Verheissungen Gottes? Allein iergegen ist, dass 320 durchaus mit nichts als gegnerische Rede entlich gemacht ist, ferner das unter b. c. und d. gegen Winer nzuführende, und endlich, dass der in ὁ δὲ θεός εἷς ἐστίν gefundene edanke vom Contexte nicht angedeutet, sondern eingetragen ist. uch Bauer Paulus II. 215f. ed. 2. (vgl. dessen NT Theol. 167) stimmt der Wortfassung mit Winer: „der Mittler gehört nicht Einem an, ndern zwei Theilen, Gott aber ist nur die Eine der beiden Partheien. amit solle gesagt werden, dass das Gesetz auf dieselbe Weise eine oss untergeordnete Bedeutung habe, wie die des Mittlers, sofern er cht selbst eine der beiden Partheien sei, eine bloss untergeordnete

welchem Sinne Christus jedenfalls nicht *μεσίτης* des Evang. ist. Endlich entspricht 3) unsere Erklärung der betreffenden Worte auch allein dem weiteren Zusammenhange der Stelle, und die Behauptung Meyers, es habe gänzlich nicht im Plan und Zweck des Ap. gelegen, „das Gesetz als ein weniger göttliches Institut herabzusetzen, was, wie es überhaupt mit seiner sonstigen Anerkennung desselben (Röm 7<sup>12-26</sup>) stritte, in seiner Verhandlung mit Gesetzeseiferern sogar unweise gewesen wäre“, ist ganz irrig und geradezu unbegreiflich, wenn nicht die Herabsetzung des Gesetzes als eines weniger göttlichen Instituts in falschem, unserer Auffassung nicht entsprechendem Sinne verstanden wird. In dem ganzen Abschnitt 36—47 verfolgt P. ja keinen anderen Zweck, als nachzuweisen, dass das Gesetz nicht, wie die Judaisten behaupteten, in gleich directem, gleich positivem Verhältniss zum göttlichen Heilsplane stehe, gleicherweise unendliche Bedeutung habe wie die Verheissung und ihre Erfüllung, sondern dem göttlichen Heilsplane zunächst nur negativ diene (durch Herbeiführung des Fluches, durch Mehrung der Sünden) und nur vorübergehende Gültigkeit haben solle, womit dann unmittelbar gegeben ist, dass es nicht dem absoluten Willen Gottes entspricht (was allein von Bleibendem denkbar ist), sondern nur dem bedingten. Nichts Anderes als dies aber, nur in zugespitzter Form, enthalten die in Rede stehenden Worte in 3<sup>20</sup>. Der Vorwurf, unweise verfahren zu sein, müsste also die ganze den Judaismus bekämpfende Auseinandersetzung treffen, am allerstärksten wohl die viel antinomistischer klingende Stelle 43.9 (s. z. d. Versen). Dagegen wäre hier eine Glorificirung des Gesetzes höchst unzweckmässig, zumal da, wenn eine solche durch die Erwähnung der Engel und des *μεσίτης* beabsichtigt wäre, damit sogar die ohne solche Vermittelung gegebene Verheissung gegen das Gesetz herabgesetzt würde. Wenn aber P. Röm 7 ebenda, wo er die Ohnmacht des Gesetzes, die Sünde zu überwinden, darstellt, dasselbe doch *ἅγιος* und *πνευματικός* nennt, so kann man daraus weder einen Einwand gegen unsere Erklärung der vorliegenden Stelle noch die Berechtigung ableiten, mitten in einer Bestreitung judaist. Gesetzlichkeit eine Glorificirung des Gesetzes zu finden. Denn jene Eigenschaften desselben werden durch die fraglichen Worte nicht angetastet, wenn es doch nach denselben ein freilich relativ unvollkommenes aber immer göttlich geoffenbartes Institut ist. Und in dem Römerbrief, in dem es P. mit einem milderen Judenchristenthum und zugleich mit heidenchristl. Neigung zur Gesetzlosigkeit zu thun hatte, lässt P. überhaupt mehr auch den bleibenden Kern des Ge-



setzes hervortreten, während er in dem Galaterbriefe, wo er einen auf das mosaisch. Ceremonialgesetz Werth legenden pharisäischen Judaismus bekämpft, vorwiegend das Vergängliche im Mosaismus in's Auge fasst (vgl. Sieffert, Bemerk. z. paulin. Lehrbegr. in JdTh 1869 206ff.). Nach Holsten z. Evang. d. P. u. Petr. 206ff. soll P. „die pneumatische Wahrheit“ aussprechen, dass nach der Absicht Gottes die Bedeutung des Gesetzes in der Heilsökonomie die eines Mittlers sein solle, und zwar zwischen Verheissung und Erfüllung. Aber P. hätte so seine Gedanken sonderbar verhüllt. Er hätte sagen müssen, dass jene Mittelstellung des Gesetzes in der Form seiner Verleihung sich dargestellt habe, da dies an und für sich und ohne nähere Andeutung dem Leser keineswegs erkennbar war, sondern Engel- und Mittlerdienst eben nur als geschichtlich bekannte Attribute der Hoheit und Göttlichkeit des Gesetzes sich darboten. Dieses selbst wurde durch diese Attribute nicht in die Kategorie des *μεσίτης* gestellt. Nicht annehmbarer ist auch die Ansicht Stöltings, welcher in *διαταγ. δι' ἀγγέλων* den Gedanken: „damit die Juden den Segen Abraham's erlangten“ (Hbr 1<sup>14</sup>) findet und *ἐν χειρὶ μεσίτου* dahin deutet, dass das Gesetz dem Mittler zum Werkzeuge gedient habe, zwiespältige Partheien (und diese seien die Juden und Heiden gewesen) mit einander zu versöhnen. Beide mit dem Zusammenhange der Paulin. Lehre vom Verhältniss des Gesetzes zum Evang. und mit der Geschichte selbst nur sehr mittelbar vereinbare Gedanken wären den Lesern, zumal nach 3<sup>18</sup> und nach *τῶν παραβάσ. χάριν* unfindbar gewesen und hätten einer nähern Erörterung, in welcher Beziehung sie vorstellbar wären, bedurft. Nach der jedem Leser bekannten Geschichte der Gesetzgebung konnten beide Punkte nur als Reminiscenz der betreffenden Geschichtsumstände gefasst, namentlich auch *μεσίτης* nicht als versöhnender Mittler gedacht werden, sondern nur im Sinne von Act 7<sup>38</sup>. Weiss a. a. O. der, gleich uns, durch die Erwähnung der Engelvermittlung den transitorischen Zweck des Gesetzes bezeichnet sieht (da der Engel Dienst sich überall nur auf vorübergehende irdische Zwecke beziehe), findet in der Hinweisung auf das Fungiren des Mittlers die Andeutung, dass das Volk wegen seiner sündhaften Unreinheit nicht im Stande war, von Gott oder seinen heil. Engeln direct das Gesetz zu empfangen. Aber da nach P. auch der Empfänger der Verheissung, Abraham, nicht sündlos war, so würde hiernach das Gesetz durch seinen Mittler nicht in seiner Eigenthümlichkeit im Verhältniss zur Verheissung gekennzeichnet sein, wie dies doch der Zusammenhang verlangt.

3<sup>20</sup>\*). Der Vermittler aber gehört einem Einzigem nicht an, nun ist aber Gott ein Einziger. Zur Erklärung dieses Verses sind folgende Punkte zu beachten: 1) Da eine Erklärung darüber nothwendig ist, was die Erwähnung des *μεσίτης* sollte, und nun 3<sup>20a</sup> eine Aussage über den *μεσίτης* folgt, so ist hier jedenfalls eine Erläuterung des Vor. zu suchen, also das erste *δέ* nicht entgegensetzend (Meyer), oder limitirend (Wiesel.), auch nicht metabatisch (Fricke), sondern erörternd (de Wette). 2) Das *ὁ* vor *μεσίτης* ist nicht gleich *ὅς* zu nehmen (Theodoret; Beng., Steudel), so dass geradezu Moses gemeint wäre, sondern *ὁ μεσίτης* ist generisch zu nehmen: der Mittler seinem Begriffe nach und der Satz zunächst in seiner Allgemeinheit zu erklären. 3) Doch geht aus dem Vorangehenden hervor, dass, was P. von dem Vermittler überhaupt sagt, in specieller Beziehung auf den Vermittler des Gesetzes, Moses, gedacht ist, also nicht auf Christus (Orig., Chrysost., Hieron., August., Erasm., Calvin) bezogen

---

\*) Lücke hat, wozu schon Michael. Paraphr. N. 2. ss geneigt war, 3<sup>20</sup> für eine Glosse erklärt (StKr. 1828 ssff.), die theils den 3<sup>19</sup> in dem Sinne, dass Christus der Mittler sei und als solcher nicht bloss den Juden sondern auch den Heiden angehöre, erläutern, theils den Anfang von 3<sup>21</sup> begründen sollte. Auch Straatmann, krit. Studien over I Kor I. 49ff. hält 3<sup>20</sup> für ein späteres Interpretamentum des auf Chr. bezogenen *μεσίτης*, das ursprünglich gelautet habe: *ὁ δὲ μεσίτης ἡμετέριος οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεοῦ υἱός ἐστιν*. Aehnlich Michelsen Studien 1881 100, der aber *ὁ δὲ μεσίτης Μωσῆς ἐστίν* etc. für die ursprüngliche Form hält. Chantepie de la Saussaye, Studien 1879 374ff. will nur 3<sup>20b</sup> als unächt fortlassen. Dagegen betrachtet Baljon a. a. O. 176ff. nicht nur den ganzen Vers 20, sondern auch 3<sup>19</sup>, b als Glosse, indem er annimmt, dass die beiden Theile von 3<sup>19</sup>, b von verschiedener Hand eingefügt wären und dann 3<sup>20</sup>, a von einer dritten Hand hinzugesetzt sei, um den Widerspruch zwischen jenen durch den Gedanken auszugleichen, dass ein Mittler zwischen den Engeln und den Menschen nothwendig war. Aber diese Zweifel an der Aechtheit der betr. Worte sind nur aus der unbegründeten Meinung entstanden, sie nicht befriedigend erklären zu können. Die Zeugen sprechen einstimmig für die Aechtheit. Nicht einmal die geringste Variante in den einzelnen Worten und ihrer Stellung findet sich, was doch nach kritischer Analogie zu urtheilen, bei einem aus einer doppelten oder gar dreifachen Glosse zusammengekommenen Texte kaum begreiflich wäre. Nur Aeth. setzt am Ende duorum hinzu, offenbar in rein exeget. Zusatz, dessen Urheber irgend eine Erklärung, welche mit der von Clarke, Locke, Winer oder Gurlitt Aehnlichkeit hatte, im Sinne gehabt zu haben scheint. Lücke gebraucht auch nur ein argumentum e silentio, dass nämlich Iren., Tertull. u. Orig. unseren Vers nicht citiren (Clem., Al. hat ihn wenigstens einmal in den Theodot. ed. Col. 707 A.). Allein hierauf ist um so weniger zu bauen, je leichter im Allgem. die Väter über unsere Worte hinweggehen pflegen, ohne ihnen eine besondere Wichtigkeit oder Schwierigkeit abzumerken.

werden darf. 4) Da *ἐνός* im folg. Satze deutlich durch *εἰς* aufgenommen wird, so ist jenes masculinisch und persönlich zu fassen, man hat also dazu weder *μέρους* (Winer), noch *νόμου* (Koppe), noch *τρόπον* (Sack.), noch *σπέρματος* (Stäudlin), noch sonst Etwas zu ergänzen und es auch nicht von einem substantivirten neutrischen *ἐν* abzuleiten (Blom, Otto), 5) *ἐνός* gehört zum Prädikat *ἐστίν*, der erste Satz heisst also: der Vermittler (seinem Begriffe nach) gehört nicht einer Person an, kann nicht Vermittler seines Einzigen sein. 6) Als Gegensatz zu *ἐνός* ist die Zweiheit, nicht der Vorverheissung und Erfüllung (Holst.), sondern der zu vermittelnden Partheien zu denken, die der Begriff des Vermittlers nothwendig voraussetzt. Dieser Gegensatz ist durch den Begriff des *μεσίτης* am natürlichsten nahe gelegt (vgl. die Uebersetzung von *מִשְׁתַּנְּחֵם* I Sam 174 mit *μεσῆς* in den LXX), durch die Beziehung auf Moses, den bekannten Vermittler des Gesetzes zwischen Gott und dem Volke (*ὃν ἔδωκε κύριος ἀνὰ μέσον αὐτοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ ἐν χερσὶ Μωϋσῆ* Lev 2646), sowie durch die allgemeine Geltung des Satzes unbedingt geboten. Diese könnte er nämlich nicht haben, wenn er bedeuten sollte, dass der Vermittler nicht von Einem, sondern von Vielen beauftragt wird, um mit einem Dritten zu verhandeln. Denn letzteres kann ein Vermittler gerade so gut im Namen einer Person als im Namen vieler. Mithin darf man in der historischen Anwendung des Satzes als Gegensatz gegen die Einheit allein die Zweiheit Gottes und des israel. Volkes denken, nicht die Mehrheit des Volkes (Hauck, Buhl, Hofm., Weiss), auch nicht diejenige der Engel (Schulth., Caspari, Vogel, Klöpfer, Ritschl), welche dann als Urheber oder doch Miturheber des Gesetzes erscheinen würden, während ein solcher Gedanke hier und anderwärts von P. dem Judaismus gegenüber bestimmter geltend gemacht sein müsste, thatsächlich aber dem *διὰ* hier (*δι' ἀγγέλων*) und der sonstigen Lehre des Ap. von dem göttlichen Charakter des Gesetzes (Röm 7) widerspricht. 7) Darnach kann auch das auf *ἐνός* sich zurückbeziehende *εἰς* in der zweiten Vershälfte nicht der Mehrheit des Volkes oder derjenigen der Engel (so auch Hofm.) sondern allein der Zweiheit der zu vermittelnden Partheien, in concreto Gottes und des Volkes gegenüberstehen. Die gewöhnliche Behauptung, dass dann *ὁ εἰς* stehen müsste (noch Weiss, bibl. Th. 72, b. A. 1), ist selbst dann unzutreffend, wenn man erklärt: Gott ist (die) eine von beiden Partheien, vgl. Lk 1734 u. Winer Gr. § 188; noch mehr bei der correcteren Fassung: Gott ist (nicht zwei, sondern) nur ein Einziger. 8) Die beiden Sätze des Verses 20 haben

ganz die Form von Ober- und Untersatz einer conclusio, sind also auch als solche zu behandeln; es ist also unrichtig, sie als blosse parallele Gegensätze zu fassen (Keil, Schleierm., Ust., de Wette, Meyer u. A.), oder anzunehmen, dass 3<sup>20a</sup>. dem ἐν χειρὶ μεσίτου (3<sup>19</sup>, 3<sup>20b</sup>. dem δι' ἀγγέλου gegenüberstehe. 9) Der Schluss jener conclusio müsste lauten: Also gehört der Vermittler nicht Gott allein an. Da er aber sich so nicht findet, auch nicht 3<sup>21</sup>, so ist er als selbstverständlich zu ergänzen, und die Frage 3<sup>21</sup> als eine weitere mögliche Folgerung aus jenem zunächst liegenden Schlusse zu betrachten. 10) Da die erste Vershälfte eine allgemeine Sentenz ist, und da in der zweiten nicht das Imperfect. ἦν, sondern das Präsens ἐστίν steht, so ist auch die zweite ein allgemeingültiger Satz, also weder ohne Weiteres auf die Verheissung zu beziehen in dem Sinne: Gott handelt in der Verheissung allein und selbstständig (Keil, Schleierm., Ust., de Wette u. A.), oder: dort in der Genesis tritt nur er uns entgegen (Fricke), noch auch auf das Gesetz (Winer: Gott ist in der Gesetzgebung die eine Parthei: die andere ist also das Volk Israel). 11) Weil 3<sup>20</sup> mit der Behauptung der Inferiorität des Gesetzes gegenüber der Verheissung 3<sup>19</sup> enge zusammenhängt und 3<sup>21</sup> aus dieser Erörterung die sachlich falsche, aber logisch scheinbar berechnigte Consequenz gezogen wird, dass das Gesetz im Widerspruch mit der Verheissung steht, so kann es sich hier so wenig als 3<sup>19</sup> um die Würde des Gesetzes handeln, sondern nur um seine relative Unvollkommenheit im Verhältniss zur Verheissung. 12) Hiernach ist der sich aus 3<sup>20</sup> (nach No. 9) ergebende Gedanke in seiner historischen Anwendung folgender: Das Gesetz steht insofern der Verheissung nach, als sein Vermittler, Moses, nicht Gott allein angehört, sondern ihm und dem Volke Israel zugleich, und das kann nach dem ganzen Zusammenhange nur dasselbe bedeuten, was schon 3<sup>15—18</sup> angedeutet war, dass das Gesetz als ein zwischen Gott und dem Volke vermitteltes Contractsverhältniss, dessen Geltung von dem Thun, von den Leistungen des Volkes Israel abhängt, nur dem bedingten Willen Gottes entsprechen, nicht aber, wie die autonom gegebene Verheissung, ein adäquater Ausdruck des absoluten Gotteswillens, des ewig gültigen Heilrathschlusses sein kann. — Die vielen verschiedenen Erklärungen der Stelle, und sie hat deren über 300 erfahren müssen, haben sich besonders in neueren Zeiten gehäuft; denn die Kirchenväter gehen noch leicht über die an sich klaren Worte hinweg, ihre pragmatischen Schwierigkeiten nicht beachtend, meist das richtig und allgemein gefasste ὁ δὲ μεσίτης

ἐνὸς οὐκ ἔστιν auf Christum anwendend\*), welcher der Mittler zwischen Gott und dem Menschen sei, und zum Theil Seitenblicke auf die Gegner der Gottheit Christi werfend (s. Chrys.); Verschiedenheit der Auslegungen aber (von Mose und von Christo) erwähnt ausdrücklich schon Oecum. Obgleich sich kein besonderes dogmatisches Interesse an die Stelle knüpfte, war doch die Verschiedenheit der Auslegungen im 16. u. 17. Jahrhundert (s. Poli Synops.) schon so, dass fast jeder Ausleger von Bedeutung (doch in der Regel ohne Polemik, weil die Dogmatik nicht in's Spiel kam) seinen eigenen Weg ging; sie ward aber immer grösser seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, besonders seit dem Erstarken der grammatisch-historischen Exegese, deren philologische Verirrungen sich jedoch auch reichlich einmischten, und ist noch fortwährend im Wachsen. Sehr oft haben sich auch die verkehrtesten Einfälle und die unreifsten Versuche bei uns Stelle, deren Erklärung man als exegetisches Kunststück betrachtete, geltend zu machen gesucht. Zur Uebersicht der Masse von Deutungen dienen: Koppe Exc. VII. 128ff. ed. 3. Bonitz plurimor. d. l. Gal 3<sup>20</sup> sententiae examinatae novaque ejus interpr. tentata. Lps. 1880. Ejusd. Spicileg. observatt. ad Gal 3<sup>20</sup> Lps. 1802. Anton Diss. l. Gal 3<sup>20</sup> critice, historice et exeg. tract. in Pott Sylloge V. 141ff. Keil (sieben Programme) in s. Opusc. I. 211ff. Winer Exc. III. Schott 455ff. Wieseler u. de Wette ed. Möller z. St. Es genügt, aus der Menge der verschiedenen Erklärungen, mit Uebergang der Einzelbeurtheilung der älteren\*\*) bis auf Keil, die wichtigsten neueren hervorzuheben:

\*) Hieron. jedoch erklärt d. St. von den beiden Naturen Christi: „manu mediatoris potentiam et virtutem ejus debemus accipere, qui cum secundum Deum unus sit ipse cum patre (ὁ δὲ θεός, als Gott), secundum mediatoris officium (ὁ δὲ μεσότης) alius ab eo intelligitur“ (ἐνὸς οὐκ ἔστιν)! Theodoret aber fasst ὁ δὲ μεσότης bestimmt von Mose, welcher zwischen dem Volke und Gott vermittelt habe (ἐνὸς οὐκ ἔστιν), ὁ δὲ θεός εἰς ἔστιν aber sage aus, dass der nämliche Gott dem Abraham die Verheissungen, dann das Gesetz gegeben, und jetzt das Ziel (τὸ τέλος) der Verheissungen gezeigt habe. Von Mose erklärte den μεσότης auch Gennad. bei Oecum. 743 C.; dagegen lassen Chrys. und Theophyl. den Schluss zu Grunde liegen: ὥστε καὶ ὁ Χριστὸς δύο τινῶν ἐστι μεσότης, θεοῦ δηλαδή καὶ ἀνθρώπων (Theophyl.). — Dem Hieron. sind in der Beziehung der zweiten Verhältnisse auf die beiden Naturen Christi unter den neuen katholischen Auslegern Windischm. und Bisping treu geblieben. Der Sinn komme darauf hinaus, dass die Verheissung unmittelbar von Gott an Gott (d. i. an Christus) gerichtet sei, und so sei d. St. ein Locus classicus für die Gottheit Christi. Nicht so Reithmayr, welcher im Wesentlichen der Auslegung des Theodoret folgt.

\*\*) Luther 1510: „Ex nomine mediatoris concludit, nos adeo esse

peccatores, ut legis opera satis esse nequeant. Si, inquit, lege justis estis, jam mediatore non egetis, sed neque Deus, cum sit ipse unus, secum optime conveniens. Inter duos ergo quaeritur mediator, inter Deum et hominem, ac si dicat; impiissima sit ingratitude si mediatorem rejicitis, et Deo, qui unus est, remittitis" etc. Eras. Paraphr. von Christo verstehend (in d. Annotat. sagt er gar nichts über d. St.): „Atqui conciliator, qui intercedit, inter plures intercedat oportet; nemo enim secum ipse dissidet. Deus autem unus est, quocum dissidium erat humano generi. Proinde tertio quopiam erat opus, qui naturae utriusque particeps utramque inter sese reconciliaret, Deum placans sua morte, et homines sua doctrina ad verum Dei cultum pelliciens“. Calvin, (dessen Auslegung neuerdings vertheidigt ist in dem Schriftchen: Noch ein Wort z. Verständnisse der Worte Gal 3<sup>20</sup>. Als Beitrag z. dritten Säkularfeier des Todestages Calvins von F. W. Culmann, res. Pfr. in Bischweiler 1864 ss S.), auch von Christo erklärend, findet: „diversitatem hic notari inter Judaeos et gentiles. Non unus ergo mediator est Christus, quia diversa est conditio eorum, quibuscum Deus, ipsius auspiciis, paciscitur, quod ad externam personam. Verum P. inde aestimandum Dei foedus negat, quasi secum pugnet aut varium sit pro hominum diversitate“. Castalio giebt zwar den Wortsinn richtig: „Sequester autem internuntius est duorum, qui inter sese aliquid paciscuntur: atqui Deus unus est, non duo“, läßt aber daraus sonderbarer Weise folgen: „itaque necesse est Moysen Dei et Israelitarum internuntium fuisse, nec enim potest Dei et Dei internuntius fuisse, cum duo Dei non sint“, und daraus wieder, also haben beide Theile etwas versprochen, Gott das Leben und die Israeliten den Gehorsam, und daraus endlich eben so willkürlich: „nunc quoniam legi parere nequeunt, supplicio sunt obnoxii“. Grot. (vgl. Beza): „Non solet sequester se interponere inter eos, qui unum sunt (ὁὗς Neutr.), i. e. bene conveniunt; Deus sibi constat“, woraus er willkürlich folgern läßt: „quare nisi homines se mutassent, nunquam opus fuisset mediatore neque tum neque nunc“. Vgl. Schoettg., welcher jedoch die erste Hälfte als Einwand der Juden, und ὁ δὲ θεὸς εἰς ἑαυτὸν als Antwort P. nimmt. Wolf, obgleich μεστω 319 von Mose fassend, doch 320 von Christo verstehend: „Ille vero mediator (qui imprimis hic respiciendus est) unus non est, (sed duorum), quorum unus est Deus“. Clarke, μεστρ. 319 von Christo verstehend: „Quilibet vero μεστρης est duarum partium. Deus est una pars. Ergo quorum erit Christus mediator nisi Dei et hominum“? Bengel findet den Syllogismus: „Unus non utitur mediatore illo (i. e. quisquis est unus, is non prius sine mediatore, deinde idem per mediatorem agit); atqui Deus est unus (non est alius Deus ante legem, alius deinceps, sed unus idemque Deus); ergo mediator Sinaiticus non est Dei, sed legis, Dei autem promissio“. Wetst.: „Sicut quando arbitram vel medium vel sequester dicimus; intelligimus ad officium ejus pertinere, ut non uni tantum partium faveat, sed utrique sese aequum praebeat: ita etiam quando Deum dicimus, intelligimus non Judaeorum solum, sed omnium hominum patrem. Unde statim colligitur, Moysen, qui inter Judaeos solum et Deum medius fuit, non veri nominis medium fuisse, sed a bonitate Dei expectari debere alium, totius humani generis negotium gerentem, i. e. Christum“. Michael. (nach Locke): „Allein dieses Gesetz kann in Absicht auf die Heiden nichts von dem ehemaligen Bande Gottes ändern. Denn der eine Theil, der zu diesem

I) Unserer Erklärung am meisten verwandt sind alle diejenigen, welche mit uns in der ersten Hälfte von 3<sup>20</sup> den zum Zweck der Anwendung auf das Gesetz und zur Bezeichnung seiner Inferiorität im Verhältniss zur Verheissung ausgesprochenen Gedanken finden, dass es im Wesen eines Mittlers liegt nicht einer sondern zwei Partheien anzugehören, im Uebrigen aber in verschiedener Weise von unserer Auslegung abweichen. Dahin gehört die an Zachariae\*) und Keil\*\*) sich anschliessende Erklärung Schleiermachers (b. Usteri Lehrbegr. 185ff.): „Der Vermittler eines Vertrags ist nicht, wo es nur einen giebt, sondern setzt allemal zwei Personen voraus; diese waren Gott u. das jüd. Volk. Gott

---

Bunde gehörte, nämlich die Heiden, hatten Mosen nicht zum Mittler bevollmächtigt und wussten nicht einmal von ihm; Gott aber selbst ist nur Ein Theil, und kann seinen Bund nicht durch einen einseitig bestimmten Mittler ändern“. Nösselt (exercitatt. ad s. s. interpr. 185ff.) u. Rosenm.: „Ille autem (Moses nempe) mediator illius unius (prolis Abrahamicae, der Christen!) non est, Deus autem est unus (communis omnium) Deus“. Morus mit fragendem Obersatz als Syllogismus deutend: „Hic vero (Moses) nonne est mediator ejus, qui immutabilis est? Subsumtio: atqui vero Deus est immutabilis. Conclusio; num ergo lex adversari potest etc.?“ Dieselbe Aenderung des Sinnes von εἰς hat Gabler (Prolus. ad Gal 3<sup>20</sup>. 1787): „Dieser (Moses) aber war nicht ein Mittler von etwas Unveränderlichem“ u. s. w. Koppe: „Jam quidem non νόμος Mosis tantum suus est μεσίτης (plures fuerunt, imprimisque ὁ μεσίτης τῆς καὶν. διαθήκης Jesus), sed unus tamen idemque Deus est, qui misit omnes, is adeo debet sibi constare nec potest secum ipse pugnare“. So im Wesentlichen auch B.-Crus.: ἐνός heisse: für eine Sache, und der Sinn sei: „Das Gesetz ist eine von den vielen göttlichen Anstalten gewesen, aber es muss als solches im Zusammenhange mit dem göttlichen Weltplan stehen“. — Alle diese Auslegungen richten sich theils von selbst, theils ist auch ihre Widerlegung in der folgenden Würdigung der neueren Erklärungen seit Keil mit enthalten.

\*) Derselbe umschreibt: „Eine Mittelperson setzt nämlich zwei Partheien, die gegen einander etwas versprechen, voraus, in dem ein einseitiges Versprechen ohne Gegenversprechen keiner Vermittelung zwischen beiden bedarf. Beim Abraham aber verspricht Gott allein, welcher ihm aus freier Gnade eine Verheissung erteilt“.

\*\*) Opusc. I. 56ff.: „Mediatorem quidem non unius sed duarum certe partium esse, Deum autem, qui Abrahamo beneficii aliquid promiserit, unum modo fuisse: hincque apostolum id a lectoribus suis colligi voluisse, in lege ista Mos. pactum mutuum Deum inter atque populum Israelit. mediatoris opera intercedente initum fuisse, contra vero in promissione rem ab unius tantum (Dei sc., qui solus eam dedit) voluntate pendentem transactam, hincque legi isti nihil plane cum hac re fuisse, adeoque nec potuisse ea novam illius promissionis implendae conditionem constitui, eoque ipso promissionem hanc omnino tolli“. Dagegen vgl. unsere Bemerkungen 8. 9. 10. 12.

aber ist Einer in Beziehung auf seine Verheissungen d. h. darin handelt Gott ganz frei, unbedingt, unabhängig und für sich allein, als Einer der Zahl nach, weil es kein Vertrag zwischen zweien sondern seine freie Gabe (χάρις) ist. Streitet also das Gesetz u. s. w.?" Vgl. dagegen unsere Bemerkk. 8. 9. 10. 12. Auch geht *εἰς* unvermerkt aus seinem numerischen Sinne in den der Alleinheit und Unabhängigkeit über. — Im Wesentl. übereinstimmend erklärt Usteri im Komm. 121 vgl. Beilage 239. Am nächsten dieser Fassung kommen Hilgenf. u. Fricke\*). Aehnlich ist auch die Erklärung Meyers: „Der Mittler aber — um nun das nicht zu verschweigen, was man möglicher Weise aus dem eben gesagten *ἐν χεὶρὶ μεσίτου* zum Nachtheile der Verheissungen etwa schliessen möchte — der Mittler aber d. h. jedweder Mittler gehört einem Einzigen nicht an, sondern vermittelt zwischen Mehreren; Gott hingegen ist ein Einziger, keine Mehrheit. Ist nun — diese beiden Sätze in concreto auf das Gesetz und die Verheissungen angewendet — ist nun hieraus zu folgern, dass das Gesetz, welches durch einen Mittler gegeben wurde, und wobei also mehr als Einer, wobei zwei betheiligte Subjecte waren (nämlich Gott und Israel), zwischen denen der Mittler zu verhandeln hatte, gegen die göttlichen Verheissungen sei, als bei welchen der nämliche einzige Gott der beim Gesetze durch einen Mittler, also zweiseitig, verfuhr, unmittelbar verfahren war. Das sei ferne!“ Dagegen vgl. die Bemerk. 1 s. 9. 12. Auch ist die Anwendung des zweiten Satzes auf die Verheissung willkürlich. Verwandt sind ferner die Erklärungen von Winer\*\*), Hermann und Ewald\*\*\*), Matthies,

\*) Hilgenfeld's Erklärung läuft auf den nichtpaulin. Gedanken hinaus, dass die Partheistellung Gottes beim Gesetze der göttlichen Einheit (d. i. der göttl. Monarchie) nicht entspreche. Mit Vermeidung dieses Gsdankens erklärt beinahe ebenso Fricke, Das exeget. Problem im Br. a. d. Gal. C. 3<sup>20</sup>. Leipz. 1880. vgl. 43f.: „P. sagt: ‚Der Mittler ist Eines nicht‘, — das verbietet schon sein Begriff, der mindestens ‚zwei‘ erfordert, — ‚Gott aber ist Einer‘, — wie die in 316 angezogenen Stellen des AT's zeigen. Folglich sind einerseits der νόμος, dessen nota constitutiva ist, einen ‚Mittler‘, den Moses, zu haben und überhaupt eine Mehrheit, die vermittelt wird und andererseits die ἐπαγγελία (die Abrahamitisch-Christl. Heilsökonomie), deren nota constitutiva laut der Heilsgeschichte ist, dass Gott als *εἰς*, als ‚Einer‘ nur, unter Ausschluss von ‚Zweien oder Mehreren‘ der Handelnde und Heil-Zusagende ist, soteriologisch differente Heilsprincipien; νόμος und ἐπαγγελία sind demnach und insofern unvereinbar“ (dagegen die Bemerk. 9. 10. 12). Vgl. auch Lipsius Rechtfertigungs. I 77, nach welchem P. negativ das Gesetz „zu Boden schlägt als unverträglich mit der göttlichen Alleinwirksamkeit“.

\*\*) Non potest μεσίτης cogitari aut fingi, qui sit *ἐνός*, unius



h. e. unius partis: *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστι*, Deus est unus, una (altera) tantummodo pars: ita quatenam est altera? gens Israel. Jam si hoc, sponte efficitur, legem Mos. pertinere etiam ad Judaeos, hosque legi isti observandae adstrictos fuisse“; 3<sup>20</sup> enthalte nämlich nur einen parenthetischen Gedanken, indem P. beabsichtigte, die Würde des Gesetzes, welche durch *τῶν παραβ. χάριν προσετέθη* geschwächt schien, wieder aufzurichten: „Lex Mos. data fuit peccatorum gratia; propterea vero non est, quod quis eam tanquam ista *ἐπαγγελία* longe inferiorem contemnat; data enim et ipsa est auctoritate divina — *διαταγ. δι' ἀγγέλων* gentique Hebr. tanquam agendi norma proposita *ἐν χειρὶ μεσῖτ. δὲ οὐκ ἐστὶν ἐνός*“. Gegen Winer ist nicht, dass P. nothwendig hätte *ὁ εἷς* sagen müssen (s. Winer Gramm. § 188). Aber a) bei der logisch genauen Fortkettung der Rede ist es überhaupt nicht angezeigt, 3<sup>20</sup> als Parenthese zu nehmen. b) Da *ὁ μεσῖτης* Subject ist, so darf das gleichfalls an der Spitze stehende *ὁ θεός* nicht willkürlich als Prädicat gefasst werden. c) Das erste *ἐστὶν* als Copula eines allgemeinen Urtheils, das zweite aber historisch zu nehmen (erscheint in der Gesetzgebung), müsste von P. näher angedeutet sein, da jeder Leser natürlich, wenn er die erste Vershälfte als allgemeines Urtheil gefasst hat, die zweite eben so fasst, vgl. uns. Bem. 10. d) *εἷς* auf ein unterdrücktes *ὁ ἕτερος* zu beziehen, konnte keinem Leser beikommen, da *ἐνός* eben schlechthin in numerischem Sinne gesagt war, in welchem sich daher *εἷς* aufdrängt, und dies um so mehr, da der erste Satz durch seine negative Form einen folgenden Gegensatz vorbereitet hat. e) Der Gedanke, welchen *ὁ δὲ θεός εἷς ἐστὶν* andeuten soll: also hat das Gesetz die Israeliten verpflichtet, enthält etwas, was sich so ganz von selbst versteht, dass es als Moment der Würde des Gesetzes gar nicht gebraucht werden konnte, denn das Gesetz war ja den Israeliten gegeben, wesshalb jene Verpflichtung auch nur hinweg zu denken, ungereimt gewesen wäre. Und f) selbst einen solchen entbehrlichen Gedanken hätte P. sonderbar geheimnissvoll angedeutet. Das, was er sagen wollte, hätte er ohne allen Grund verschwiegen und wie ein Räthsel aufgeben. Abgesehen von der Ungehörigkeit des Gedankens überhaupt und von dem ungehörigen *εἷς*, hätte er sagen müssen: *ὁ δὲ Ἰσραὴλ εἷς ἐστὶν*, vgl. ausserdem die Bemerk. 8. 9. 11. 12. Der Worterklärung nach kommt mit Winer überein Kern (in d. ZTh 1830s), nur dass er kein tantummodo im zweiten Gliede einschiebt. Er betrachtet die Worte als gegnerischen Einwand, und findet in *ὁ δὲ θεός εἷς ἐστὶν* den Gedanken angedeutet, dass mithin Gott es über sich genommen, die Gesetzesgehorsamen zu beseligen, woraus die Frage folge: So streitet also das Gesetz, durch welches Gott sich verpflichtet hat, um der Werke willen zu beseligen, wider die Verheissungen Gottes? Allein hiergegen ist, dass 3<sup>20</sup> durchaus mit nichts als gegnerische Rede kenntlich gemacht ist, ferner das unter b. c. und d. gegen Winer Anzuführende, und endlich, dass der in *ὁ δὲ θεός εἷς ἐστὶν* gefundene Gedanke vom Contexte nicht angedeutet, sondern eingetragen ist. Auch Bauer Paulus II. 215f. ed. 2. (vgl. dessen NT Theol. 167) stimmt in der Wortfassung mit Winer: „der Mittler gehört nicht Einem an, sondern zwei Theilen, Gott aber ist nur die Eine der beiden Partheien. Damit solle gesagt werden, dass das Gesetz auf dieselbe Weise eine bloss untergeordnete Bedeutung habe, wie die des Mittlers, sofern er nicht selbst eine der beiden Partheien sei, eine bloss untergeordnete

Prins und de Wette\*), etwas abweichender die von Wie-

sei; die *επαγγελία*, als eine *διαθήκη*, bei welcher Gott *εἰς ἔσθι*, ohne dass ein *μεσίτης* dabei irgend etwas zu thun hat, steht höher als der *νόμος*, welcher ohne den *μεσίτης* nicht gedacht werden kann und wesentlich durch ihn bedingt ist“.

\*\*) Hermann: „Interventor non est unius (i. e. interventor ubi est, duos minimum esse oportet, inter quos ille interveniat); Deus autem unus est: ergo apud Deum non cogitari potest interventor; esset enim is, qui intercederet inter Deum et Deum, quod absurdum est. Der Zusammenhang sei: „Id agebat P., ut ostenderet, legem Moysi, qui nihil neque cum praesente effectione promissionis commune haberet, dumtaxat interim valuisse, jam autem non amplius valere. Rationem reddidit hanc, quod superaddita sit (ideo *προστέθη* dixit), eoque non pertineat ad testamentum, cui non liceat quidquam addi; deinde quod non, sicut testamentum illud, ob ipso Deo condita et data, sed disposita per angelos allataque sit manu interventoris: atqui interventori, quod interventor non sit unius, non esse locum apud Deum, qui unus sit, utpote testator, cujus unius ex voluntate nemine intercedente haereditatem capiat haeres“. Allein dass bei Gott wegen seiner Einheit kein Mittler denkbar sei, dies aus 320 herauszunehmen, konnte dem Leser nicht zugemuthet werden und von P. selbst nicht gedacht sein, da ja bei dem Einen Gott allerdings ein Mittler statt haben kann, freilich nicht inter Deum et Deum, auf welches Absurdum gar Niemand verfallen konnte, wenn es P. nicht aussprach, wohl aber inter Deum et homines, wie die Geschichte der Theokratie so viele Mittler aufwies und zuletzt selbst Christum. Auch ist die Schlussfolgerung falsch gebildet, vgl. die Bemerk. 9 u. 12. Aehnlich Ewald (vgl. auch dessen JbW IV. 109) nimmt an, dass P. mit diesem „raschen Gedankenblitz“ habe sagen wollen: „Der Begriff des Mittlers setzt nothwendig zwei verschiedene Lebende voraus, welche, da sie uneins oder getrennt waren, vermittelt werden sollten, weil der Mittler Eines nicht ist, sich gar nicht findet, unmöglich ist: da nun aber Gott streng nur Einer ist, nicht etwa aus zwei innerlich verschiedenen Göttern oder aus einem frühern und spätern Gotte besteht, so erhellet, dass Mose als Mittler nicht etwa den Gott jener Verheissung mit dem Gotte des Gesetzes vermittelte, und dadurch dieses mit jener vermischte und jene durch dieses spätere aufhob, sondern, dass er eben nur (wie man weiss) Gott und das damalige Volk vermittelte“.

\*) Matthies (wie im Wesentlichen schon Jac. Capell. und Rink, Lucubr. crit. 175ff. u. in StKr 1834 309ff.): „der Mittler aber — bezieht sich nicht auf Einen, denn sein Wesen ist ja getheilt oder entzweit, da er zwischen zwei einander entgegengesetzten Seiten oder Partheien gestellt ist, und deshalb kann bei ihm nicht an die Einheit, sondern nur an die Zweiheit, oder an die zwischen zwei Partheien bestehende Entzweiung gedacht werden; Gott aber ist Einer, begreift nur Einheit in sich, so dass sein Wesen keine Entzweiung, keinen Zwiespalt enthält“. Ziemlich ebenso Prin's in ThJ 1878 417f.: „Gott ist einig und hat nicht seines Gleichen, das durch Engel u. Mittlerdienst zu Stande gebrachte Gesetz ist im Streit mit Gottes Natur, welche vielmehr mit sich bringt, dass er unmittelbar a plenitudine potestatis suae seinen Willen verkündigt“. 419. In der Hauptsache das Gleiche hat de Wette, der aber das zweite Glied auf die Ver-

seler, Olshausen und Schott\*), und noch mehr die Er-

heissung bezieht: „Das, was Gott an sich, ohne Rücksicht auf den zwischen ihm und den Menschen eingetretenen Zwiespalt verheissen habe, stehe über diesem Zwiespalte.“

\*) Wieseler: „Mose als Mittler indess [dē sei beschränkend] bezieht sich nicht bloss auf Gott (sondern auch auf Menschen), da ein Mittler seiner Natur nach auf Einen sich nicht bezieht (sondern auf zwei Partheien), Gott aber Einer ist. Also das Misslingen jenes seines Mittlergeschäfts beruht darauf, dass der Mittler, Mose, nicht bloss mit Gott, sondern auch mit Menschen zu thun hat. Die Schuld davon liegt nicht an der Treue Gottes, der ihn zum Mittler bestellte, was undenkbar ist, vielmehr am Thun der Menschen“ u. s. w. Gegen diese Fassung spricht, dass der Gedanke an ein Misslingen der Gesetzgebung hier zu der 319 ausgesprochenen göttlichen Absicht unpassend wäre. Das Gesetz ward dem Menschen *διναυς τῆς ἀμαρτίας* I Kor 156, aber dies fällt nicht unter den Gesichtspunkt des Misslingens der Gesetzgebung, sondern einer nothwendigen Entwicklungsstufe des göttlichen Heilswesens (320ff. Röm 7). Olshausen: *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν*, Gott ist Einer oder ein Einziger, und folglich auch nur Ein Theil fassend, erklärt: „Die Vermittelung setzt eine Getrenntheit voraus, Einer kann nicht vermittelt werden; da Gott der Eine Theil ist, muss also auch noch ein zweiter gewesen sein, die Menschen, die von Gott getrennt waren. Im Evang. ist es anders; in Christo, dem Repräsentanten der Kirche, sind Alle Einer, alle Trennungen und Unterschiede sind in ihm aufgehoben (320)“. So gebe P., um den Abstand des Gesetzes vom Evang. bemerklich zu machen, eine beiläufige, parenthetische Erläuterung über den Begriff des Mittlers. Hier ist die letzte Wendung ganz eingetragen. Schott: „Mediator quidem non uni tantum (eidemque immutabili) addictus est homini s. parti, i. e. in quavis causa humana, quae mediatore indiget, duae certe adsunt partes, quibus *μεσότης* inserviat, sive res inter duos tantum homines singulos transigatur, sive multitudo sit ingens eorum, qui alterutram vel utramque partem constituent (v. c. populus) — ubi plures immo multi ejusdem foederis participes sunt et fiunt (praesertim ubi maxima est singulorum vicissitudo, dum mortuis succedunt posteri), facile etiam mutatis animorum consiliis atque propositis, foedus mutatur aut tollitur, *μεσότης* cujus ope constitutum fuerat haud impediens — proinde ex eo quidem, quod lex Sinaitica *ἐν χειρὶ μεσίου* promulgata est (319), non sequitur auctoritatem ei competere perpetuam [his verbis P. corrigere voluit perversam eorum opinionem, qui in defendenda legis auctoritate perpetua valitura ad personam Moysis mediatoris provocarent] — attamen Deus est unus, qui semper idem manet Deus immutabilis, foedus legislationis Sinaiticae non fuit humanae, sed divinae auctoritatis, neque ab arbitrio hominum, sed a voluntate Dei pendebat immutabilis. His perpendendis quaestio exortabatur (321), an forte haec legislatio Sinait. auctoritate divina insignis ipso Deo jubente promissionem Abrahamo datam ejusmodi limitibus circumscribere (mutare) voluerit, ut non amplius esset promissio, cujus eventus liberae tantum Dei gratiae adnecteretur“. In dieser reichlich clausulirten Auslegung ist viel rein hinzugedacht; entschieden irrig ist sie aber schon dadurch, dass der Sinn von *εἷς* und *ἐνός* in den Begriff immutabilis umgesetzt ist (wesshalb sich Schott nicht auf Röm 330. Phl 127 hätte berufen sollen), sowie dadurch,

klärung von Stölting\*). II) In die zweite Klasse sind diejenigen Erklärungen zu setzen, welche zwar auch in der ersten Hälfte von 320 den zum Zweck der Anwendung auf das Gesetz und zur Bezeichnung seiner Inferiorität ausgesprochenen Gedanken finden, dass es im Wesen des Mittlers liegt, nicht Einem anzugehören, aber als Gegensatz dazu nicht zwei Partheien sondern eine Vielheit denken. Eine Vielheit von Menschen setzt dabei voraus im Anschluss an Hauck und Buhl\*\*) auch Weiss, bibl. Theol. § 72 b. A. 1, derselbe

dass  $\acute{\omicron}\ \delta\acute{\epsilon}\ \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma\ \epsilon\upsilon\sigma\acute{\iota}\varsigma\ \omicron\upsilon\chi\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$  auf causas humanas beschränkt wird, und doch darin die Folgerung liegen soll, dass die Sinaitische Gesetzgebung nicht immer gültig sei. So unlogisch die Gesetzeszeiferer zurechtweisen, und dann noch in demselben Athem mit attamen Deus est unus diese Folgerung wieder aufheben, konnte P. gewiss nicht.

\*) Nach Stölting (Beiträge z. Exeg. d. Paul. Br. 1869 ssff.) ist  $\epsilon\upsilon\sigma\acute{\iota}\varsigma$  und  $\epsilon\iota\varsigma$  im Sinne der absoluten Einheit zu nehmen; 320 enthalte einen Syllogismus mit verschwiegenem Schlusssatze, nämlich: ein Mittler gehört Einem nicht an; Gott aber ist Einer; also gehört ein Mittler Gott nicht an. Demnach sei Gott absolut von jeder Vermittelung durch das Gesetz ausgeschlossen; Object dieser Vermittelung seien einerseits die Juden und andererseits deren Gegensatz, die Heiden, welche beiden zwiespältigen Theile das Gesetz vereinigen solle, was er dadurch bewirkt habe, dass es die Juden als erlösungsbedürftig hingestellt und die Heiden erlösungsfähig gemacht habe (Röm 322f. 29f.). Der Mittler habe, mit dem Gesetze in der Hand, sich zwischen Juden und Heiden gestellt und durch's Gesetz beide gleich gemacht, welche Gleichstellung nicht bei Gott statt habe, da es nicht etwa einen Gott der Juden und einen andern der Heiden gebe, die vermittelt werden könnten, sondern nur einen einzigen Gott, welcher Juden und Heiden mit gleicher Gerechtigkeit behandle, Er, der ja eine einzige Person ohne Gegner, eine absolute Einheit sei. Auch diese scharfsinnig durchgeführte Erklärung ist nicht haltbar; denn a)  $\epsilon\upsilon\sigma\acute{\iota}\varsigma$  und  $\epsilon\iota\varsigma$  in dem prägnanten Sinne der Absolutheit zu nehmen, hatte der Leser im Texte keinen Fingerzeig; P. hätte mindestens in der zweiten Vershälfte etwa  $\acute{\omicron}\ \delta\acute{\epsilon}\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\ \delta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma$  (oder  $\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\nu\lambda\omicron\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma$ )  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$  schreiben müssen, um verstanden zu werden. Aber b) es ist auch nicht richtig, dass die absolute Einheit das Verhältniss, Gegenstand der Vermittelung zu sein, ausschliesse, da der absolut Eine Gott nicht bloss durch Christum, sondern auch in der alten Heilsgeschichte durch seine Diener (Engel, Mose, Propheten) sich mit den Menschen hat vermitteln lassen. c) Die Juden und Heiden als Objecte der Vermittelung zu denken, konnte man keinen Anlass in den Worten finden, da man im Gesetze vielmehr das  $\mu\epsilon\sigma\acute{\omicron}\tau\omicron\iota\chi\omicron\nu$  (Eph 214) zwischen Beiden kannte, welches erst durch Christum entfernt wurde, um Beide zu vereinigen. Dem volksthümlichen Bewusstsein, wie des Apostels so auch der Leser, konnten nur Gott und Israel als die durch den  $\mu\epsilon\sigma\acute{\omicron}\tau\omicron\iota\chi\omicron\nu$  mit einander Vereinbarten sich darbieten.

\*\*) Hauck StKr 1862 541ff. meint, dass Mose die Vielheit der Menschen als einer aus ihrer Mitte (aber das heisst  $\mu\epsilon\sigma\acute{\omicron}\tau\omicron\iota\chi\omicron\nu$  nicht) repräsentire, daher er nicht des einigen Gottes Vertreter sein könne.

will 3<sup>20</sup> dahin verstehen, „dass überall nicht ein Einzelner, um mit einem Anderen zu verkehren, sich eines Mittlers zu bedienen pflegt, sondern eine Mehrheit. Da Gott aber Einer ist, so kann Moses nur der Mittler des Volks gewesen sein, der an seiner Statt das Gesetz in Empfang nahm, weil es seiner Sündhaftigkeit wegen eines Mittlers im Verkehr mit Gott bedurfte“. Aber der letztere Gedanke liegt hier fern (s. z. 3<sup>19</sup>) und der Obersatz der Schlussfolgerung ist, wie Weiss selbst zugiebt, in seiner Allgemeingültigkeit nicht unanfechtbar. Dagegen denken Andere an eine Vielheit von Engeln. Unter diesen kommt Hilgenfeld in seiner späteren Erklärung\*) der ersten Klasse am meisten nahe, während die Uebrigen sich davon weiter entfernen. Im Anschluss an Schulthess\*\*) erklärt Caspari in d. Strassb. Beitr. 1854<sup>206ff.</sup>: „Mose der Mittelsmann der das Gesetz gebenden Engel, ist nicht der Mittler der Einen, der die Verheissung gegeben hat; er ist der Mittler vieler Engel, Gott aber ist Einer“. Im Wesentlichen kommt hierauf auch die Fassung Vogel's zurück (in d. StKr 1865<sup>524</sup>): „Wo ein Mittler ist, da ist eine Mehrheit von Auftraggebern; bei der Gesetzgebung sei eine solche

Aehnlich wie Hauck hat Buhl a. a. O. 13, jedoch mit unrichtigem Schlusse von der Negation der Nothwendigkeit auf die Negation der Möglichkeit gefasst: der Mittler vertrete allezeit eine grosse Anzahl von Personen; Gott aber sei ein Einziger und habe als solcher keinen Mittler nöthig; deshalb könne der Mittler 3<sup>19</sup> nicht der Stellvertreter Gottes sein, sondern nur für eine Mehrzahl von Empfängern das Gesetz hinnehmen. So stehe das Gesetz im Gegensatz gegen den Verheissungsbund, welcher dem Einen *σπέντα* gegeben sei.

\*) Hilgenfeld ZwTh 1860<sup>236ff.</sup>: P. wolle ausdrücken, dass der durch Engel und einen Mittler, also durch eine Vielheit verordnete Gesetzesbund sich dadurch als ein ganz verschiedener von dem durch die göttliche Einheit gegebenen Verheissungsbund erweise, mithin diesen nicht aufheben könne. Allein diese Aufhebung hätte allerdings gerade aus jener Verschiedenheit gefolgert werden können; überdies hätte die Vielheit, welche in *ἐνός οὐκ ἔστιν* liegen soll, mit den Engeln gar nichts zu thun, sondern bezöge sich nothwendig nur auf den Mittler, welcher zwischen Zweien, hier Gott und den Israeliten, zu vermitteln hat.

\*\*) Schulthess hat seine Erklärung (in Keil's und Tzschirner's Anal. II, 3<sup>133ff.</sup>) zu vertheidigen gesucht in Engelwelt, Engelgesetz und Engeldienst, Zürich 1833 und in: de G. Hermanno, enodatore ep. P. ad Gal. Zürich 1835, nämlich: „hic mediator (Moses) non est mediator unius, i. e. communis illius Dei, qui olim Abrahamo spondit, per eum aliquando gentes beatum iri, et qui est unus, s. communis omnium parens, sed est potius mediator angelorum“. Aber das artikellose *ἐνός* kann nicht den allgemeinen Mengengott bezeichnen und dem Zusammenhange liegt diese Beziehung ganz fern; ausserdem vgl. von den obigen Bemerkungen besonders die unter 2. 6. u. 7.

Mehrheit vorhanden gewesen; Gott aber ist Einer; also sei das Gesetz von einer von Gott verschiedenen Mehrheit ausgegangen, und diese Mehrheit seien die Engel. Hier wird die von Schulthess und Caspari unmittelbar auf Moses bezogene erste Vershälfte als ein allgemeiner Satz gefasst, der nun aber in dem ihm zugeschriebenen Sinn völlig unhaltbar ist, so dass mit ihm die ganze Schlussfolgerung hinfällig wird. (S. gegen Vogel: Hilgenf. in s. ZwTh 1865 45ff. Matthias in d. z. 3 19 angef. Monogr. 30ff. Hauck in d. StKr 1866 30ff.). Ungefähr ebenso erklären auch Klöpffer, Ritschl, R. Schmidt\*). Der Idee nach verwandt sind auch die Erklärungen von Schmieder, Schneckenburger und Huth\*\*). Den Gegensatz gegen eine Viel-

\*) Klöpffer, ZwTh 1870 31ff.: „P. stellt zunächst eine Thatsache hin: die Anordnung des Gesetzes durch Engel in der Hand eines Mittlers. Diese Thatsache aber hat eine innere Bedeutsamkeit, welche durch Gnosis, durch pneumatische Deutung zum Bewusstsein gebracht werden muss. Das Mittel, durch welches dies geschieht, ist die Aufzeigung einer Erfahrungsnorm, welche sich an dem Mittler als solchen herausstellt. Dieselbe besteht darin, dass nicht eine Singularität, sondern nur eine Pluralität sich zur Ausrichtung von Aufträgen eines Mittlers bedient. Da nun aber Gott als solcher keine Pluralität, sondern eine Einheit ist: so kann bei ihm von einem Mittler als einem Delegaten keine Rede sein. Folglich kann Moses, wo er als Mittler handelt, seine Bevollmächtigung nicht von dem Einen Gott, sondern nur von den mehreren Engeln erhalten haben“. Hieraus ergibt sich nun nach Klöpffer ein Rückschluss auf die Inferiorität des Gesetzes zu Gunsten der Verheissung durch folgenden Kanon des Ap.: „Nur wo eine einzige Person denkt, und ohne Vermittelung, ohne einen Zwischenträger ihre Meinung kund giebt: kann man unbedingt sicher sein, den vollkommen gemeinten, un verfälschten und ungetrübten Ausdruck und Abdruck seiner Intention zu erhalten, dagegen darf man dessen nicht gewiss sein, wo ein Mittler seine Rolle spielt“. Uebrigens gesteht Klöpffer selbst (108), die von ihm dem P. zugeschriebene Voraussetzung, dass nur eine Mehrzahl von Individuen sich eines Mittlers bediene, treffe, streng genommen, nicht überall zu. Derselben Erklärung haben sich auch angeschlossen Ritschl, Rechtf. u. Versöhn. II 248 u. R. Schmidt, StKr 1877 330.

\*\*) Schmieder (nova interpret. l. Paul. Gal 3 20f., Numb. 1626. u. in Tholuck's literar. Anz. 1880 54): „Quis minister vel multorum est vel unus: atqui mediator non est unus: ergo est multorum minister. Qui multorum est minister, ad quod genus mediator pertinet, non est unus: atqui Deus (absolute) unus est: ergo cum multorum sit mediator, non est Dei minister“. Der Zusammenhang sei: „Concedo legem per angelos datam esse a Deo, non humana arte inventam, sed eo ipso, quod per angelos ministros, non per Deum aut Dei filium promulgata est, inferior est evangelio. Verwerflich ist diese Erklärung a) schon überhaupt deshalb, weil sie ganz auf der irrigen Ansicht beruht, dass *μυστρον* 3 19 nicht auf Mose, sondern auf den angelus mediator gehe; b) weil P. ein so eigenthümliches antipneumatisches Argument nicht unklarer und räthselhafter hätte aussprechen

heit sowohl von Menschen als auch von Engeln nimmt Hofmann an\*). III) Endlich gehören in die dritte Klasse alle übrigen Erklärungen der Stelle, unter welchen diejenigen von Steinfass u. Matthias\*\*) zwar die erste Vershälfte sprachlich

können, als so, dass er die wesentlichen Punkte wegliess: c) weil in dem Begriffe *μεσότης* keineswegs liegt, dass er *minister multorum* sei; er kann sowohl von Einem als von Vielen beauftragt sein, wie ja auch Christus als *μεσότης* von Einem beauftragt war, von Gott S. gegen Schmieder auch Lücke in d. StKr 1828 25ff. Winer Exc. III 171ff. Uebereinstimmend mit Schmieder erklärt Schneckenburger in s. Beitr. 185ff. und in d. StKr 1833 121ff. Theils mit Schmieder, theils mit Schulthess stimmt der Erklärungsversuch von Huth (Commentat. de loco Gal 315f., Altenb. 1854), welcher *ἐν χριστῷ μεσότης* von einem angelus mediator versteht, und dann in 3<sup>20</sup> den Gedanken findet, dass das Gesetz nicht von Gott, sondern von Engeln herrühre, so nämlich: „Mediatore enim nihil opus fuisset, si unus tantummodo legem tulisset: at si multitudo quaedam, qualis est angelorum, legem ferre vult, tum rei summa exsequenda traditur uni, qui mediatoris vicem inter legislatores et eos gerat, quibus lex destinata est. Haec autem ratio cadere non potest in Deum, quippe qui unus numero sit, ideoque mediatore non indigeat. Ex hoc ipso igitur, quod in ferenda lege Moscaica opus fuit mediatore, colligendum est, originem ejus repeti non debere ab uno Deo, sed a pluribus, h. e. ab angelis, quorum mediator vice fungebatur“.

\*) Hofmann (vgl. auch dessen Schriftbew. II. 255ff.) soll die erste Vershälfte besagen, dass, wo nur Einer es ist, dem etwas gegeben werden soll, keine Mittlerschaft statthabe; ein solcher einzelner Empfänger könne es unmittelbar empfangen. Da nun die Verheissung auf Abraham's einheitliche Nachkommenschaft laute, so leuchte ein, dass die Gesetzgebung, welche, weil eben für eine Vielheit von Einzelnen bestimmt, keine Erfüllung der Verheissung sein könne. Die zweite Vershälfte, welche mit *ἵνα* auf die göttliche Seite des Vorgangs übergehe, stelle die Einheit Gottes der Engelmehrheit gegenüber; was durch letztere an die Menschen komme, müsse anderer Art sein als die verheissene Gabe, welche der Eine dem Einen geben werde, der Eine Gott dem Einen Christus. So sei auch von dieser Seite klar, dass die Gesetzgebung nicht die Erfüllung der Verheissung sei, sondern nur für die Zeit, bis Christus komme, verordnet. Gegen diese erkünstelte Deutung vgl. besonders unsere Bemerkk. 6 u. 7.

\*\*) Steinfass in Guericke's Zeitschr. 1856 227 liest aus *ὁ δὲ θεὸς εἰς ἑαυτὸν* den verschwiegenen Gedanken: also ist Gott nicht die andere Parthei und steht mithin nicht unter dem Gesetze, — womit die Freiheit Christi als des Sohnes Gottes vom Gesetze bewiesen sein soll. Das ist aber ein im Contexte fremdartiger, eingelegter Gedanke, der nicht einmal ganz Paulinisch ist, da die Gesetzesuntergebenheit, allerdings mit zum Stande der Erniedrigung des Sohnes Gottes gehörte (Gal 44), vom Stande der Erhöhung aber die Erhabenheit über das Gesetz sich von selbst versteht. Matthias 1866 die erste Vershälfte richtig erklärend, sieht in *ὁ δὲ θεὸς εἰς ἑαυτὸν* den Untersatz eines Enthymem's, welches mit hinzugedachtem Obersatz und Schlussatz zu vervollständigen sei: „Ist aber Gott Einer von jenen Beiden, so ist das Gesetz, obschon durch Engel angeordnet, gleichwohl eine An-

richtig erklären aber in unrichtigen Zusammenhang bringen, die anderen aber sämmtlich auf einer willkürlichen Erklärung des *ἐνός* beruhen und dadurch zu anderen Contextwidrigkeiten geführt werden. Holsten, Blom und Otto fassen *ἐνός* neutrisch \*), Sack ergänzt dazu *τρόπον* \*\*), Steudel u. Weber ergänzen

ordnung Gottes; nun aber ist dies Gott; folglich ist auch das Gesetz u. s. w. eine Anordnung nicht von Engeln, sondern von Gott“. Dieser Fassung steht theils schon die nicht im Texte liegende Anknüpfung an das Moment *διαταγὴς δι' ἀγγέλων* entgegen, theils aber auch die contextwidrige Erklärung von *εἰς* durch *alter*, theils dass 3<sup>ai</sup> logisch unpassend sich anschliesse (a. z. *κατὰ* 3<sup>ai</sup>), theils dass überhaupt der Gedanke, das Gesetz sei eine Anordnung Gottes, ein ganz unbefriedigender und keiner Beweisführung bedürftiger war.

\*) Holsten (Deutung u. Bedeutung d. Worte Gal 3<sup>mo</sup>. Rost 1858 u. Gal.-Br.) versteht unter dem *μωσῆς* das Gesetz und erklärt, *ἐνός* neutrisch fassend, zwischen dem Gesetz und der Verheissung sei nicht das Verhältniss eines *ἐν*, sondern eines wesentlichen Unterschiedes, Gott aber sei ein in sich Einiger, nicht mit sich in Unterschied Tretender, nämlich im Sinne der Unveränderlichkeit des göttlichen Willens. Diese Erklärung ist schon deshalb nicht annehmbar, weil sie von der Voraussetzung ausgeht, dass das Gesetz unter die Kategorie des *μωσῆς* gestellt sei. Dies kann aber P. nicht gedacht haben, weil er gesagt hat, dass das Gesetz durch einen *μωσῆς* geordnet sei, daher ihm Gesetz und Mittler als verschiedene Begriffe gegenwärtig sein mussten. S. gegen Holsten: Hilgenf. in s. ZwTh 1860 2<sup>off</sup>. und Rich. Schmidt, StKr 1877 6<sup>off</sup>. Blom, ThT 1878 21<sup>off</sup>. 31<sup>off</sup>. 1879 36<sup>off</sup>. lehnt die unverkennbare Beziehung von *μωσῆς* auf zwei einander gegenüberstehende Partheien ab (230) und erklärt: der Mittler gehört nicht zu etwas, das innerlich ganz eins ist; in der Ueberbringung des Gesetzes durch Engel und einen Mittler sah P. einen Beweis dafür, dass dasselbe in das grosse Ganze der Heilsordnung Gottes nicht hineingehörte, sondern einen fremden Bestandtheil ausmachte; sonst wäre es unmittelbar von Gott ausgegangen, der eine in sich harmonische Einheit ohne inneren Streit oder Gegensatz ist. (231). Otto *ὁ μωσῆς* als Prädikat fassend erklärt: aber der Mittler eines *ἐν* (d. i. einer *πάντα τὰ ἔσθιν* umfassenden Einheit) ist es nicht, nämlich der *μωσῆς*, von welchem unmittelbar vorher die Rede war, in dessen Hand das Gesetz Moses, Gott aber ist einer (für alle). Dagegen braucht kaum bemerkt zu werden, dass *ἐν* nicht alle Völker im Gegensatz gegen das eine Volk Israel bezeichnen kann.

\*\*) Sack in d. ZTh 1831 I. 106f.: P. benutzte den Begriff des Mittlers dazu, die Anerkennung des Gesetzes, welche vielleicht mancher Judenchrist schon übertrieben geltend zu machen im Sinne hatte, zu beschränken, und sagte: „Der Mittler ist nun aber freilich nicht Einer Art, Gott aber ist Einer und derselbe. Nun giebt es freilich für uns Christen einen andern Mittler als Mose, aber Gott, der Gott in beiden Testamenten, ist doch Einer und derselbige“. Allein es erhellt ebenso von selbst, dass *ἐνός ἔστιν* nicht heissen kann *unius generis est*, wie dass jenes: nun giebt es freilich für uns Christen u. s. w. eingebracht ist. S. auch Schneckenb. Beitr. 187f. und (gegen Steudel, Kern und Sack) Winer ZwTh II, 1 31f.



*σπέρματος* \*), Gurlitt bezieht *ἐνός* auf die Heidenchristen als einen Theil des *σπέρμα* \*\*) und Kaiser will gar die völlig fernliegende Ergänzung von *νίος* zu *ἐνός* aufdrängen \*\*\*). — Rückert endlich beschränkt sich auf die richtige Wort-

\*) Stendel in Bengel's Archiv I. 124ff.: 319 sei eine gegnerische Frage: „Wofür denn nun das Gesetz? wurde es etwa bloss der Uebertretungen wegen (um übertreten zu werden) als Zugabe ertheilt, bis der Saame käme, welchem die Verheissung gilt? und doch wurde es durch Engel bekannt gemacht und durch den Dienst eines Vermittlers?“ worauf P. antworte: „Freilich durch den Dienst eines Vermittlers; nur war dieser nicht Vermittler eines vereinigten Saamens (des *σπέρματος τῶν πιστευόντων* 319), Gott aber ist Einer (nicht ein anderer für die Heiden)“. Allein a) eine solche dialogische Zertheilung der Rede ist mit nichts angezeigt, und b) wie sonderbar hätte P. bloss das letzte Moment der gegnerischen Frage, *ἐν χειρὶ μεσίου*, welches noch dazu nur ein untergeordnetes Moment derselben wäre, aufgegriffen und mit einer Entgegnung versehen! c) Zu *ἐνός*, wenn es auf das bereits besprochene *σπέρμα* ginge (wie auch Jatho angenommen), müsste der Artikel gesetzt sein: überhaupt aber ist durchaus keine Ergänzung zu *ἐνός* vom Contexte dargeboten; stände aber *τοῦ ἐνός σπέρματος*, so wäre damit nach 316 nicht die Christenheit, sondern Christus selbst gemeint. d) *ἐνός* und *εἰς* würden in verschiedenem Sinne genommen: vereinigt und Einer. Noch gesuchter und willkürlicher aber ist die Auslegung von Mich. Weber (Paraphras. cap. III. ep. ad Gal. Hal. 1863): „Hic autem interventor (Moses) non est interventor unius illius posteritatis Abrahami, quam paulo ante Christianos esse dixi, Israelitarum *κατὰ πνεῦμα*, sed Israelitarum *κατὰ σάρκα* interventor quippe in quo spem suam fiduciamque ponunt (Joh 248). Ex hac igitur parte, in interventore, Israelitae *κατὰ σάρκα*, differunt ab Israelitis *κατὰ πνεῦμα*, quippe qui spem fiduciamque suam non in Mose, sed in solo Christo ponunt, *μεστῇ θεοῦ κ. ἀνθρώπων* (1 Tim 25). In Deo autem (ὁ δὲ θεός) nulla est diversitas; nihil discriminis Israelitis *κατὰ σάρκα* cum Israelitis *κατὰ πνεῦμα* intercedit, eundem Deum verum colunt illi quem hi, Deus est unus idemque. Utrique habent quidem *ἄλλον καὶ ἄλλον* interventorem, non autem *ἄλλον καὶ ἄλλον* Deum:

\*\*) „Das Gesetz ist gegeben durch Engel und durch einen Mittler, und Gott zwar ist durchaus nur Einer, was von ihm ausgeht, fordert daher in jedem Falle gleiche Anerkennung. Indessen bleibt doch zu bedenken, dass der Mittler kein Mittler derer ist, die früher Heiden waren, und dass daher das Gesetz von Gott selbst für diese nicht bestimmt war“. Allein abgesehen davon, dass bei dieser Fassung von *ἐνός* nothwendig vorher von einer zwiefachen Nachkommenschaft Abraham's die Rede sein und nun *τοῦ ἐνός* stehen müsste; zu geschweigen auch, dass der Sinn von *ἐνός* und *εἰς* nicht gleichmässig gefasst wird: so ist sie schon deshalb entschieden falsch, weil sie auf der irrigen Ansicht beruht, dass das *σπέρμα* 316. 19 nicht bloss Christum selbst, sondern zugleich das Corpus mysticum Christi meine.

\*\*\*) Kaiser, de apologet. ev. Joh. consiliis Erl. 1824 7ff.: „Hic mediator Moses non est unius filius, Deus autem (nempe) est unus“: Mose sei nicht mit Christi, dem eingebornen Sohne Gottes, zu vergleichen.

übersetzung: „der Mittler bezieht sich nicht auf Einen (sondern stets auf Mehrere); Gott aber ist Einer“, woraus zu schliessen sei: „also bezieht der Mittler sich nicht auf Gott allein, sondern auch auf Andere“; er bekennt aber zugleich, keinen Weg zu sehen, wie diese Sätze und dieser Schluss mit dem Vorhergehenden verknüpft werden sollen, um irgend einen hierher gehörigen lichtvollen Gedanken darzubieten.

31 \*). *Ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν*; *οὖν*, dessen Beziehung man je nach den verschiedenen Fassungen von 30 verschieden deutet, folgert nicht aus der Zweckbestimmung des Gesetzes 319 (Castal., Luther., Gomar., Par., Estius, Bengel u. A. auch Lücke, Olsh., de Wette, Wieseler., Hofm., Stölting), sondern aus 30, denn nach dem folgenden *εἰ γὰρ ἐδόθη* etc. liegt der Folgerung eine Voraussetzung zu Grunde, welche jener Zweckbestimmung des Gesetzes 319 gerade entgegengesetzt ist, und 30 ist nicht willkürlich bei Seite zu lassen \*\*). Der Zusammenhang ist folgender: Wenn das im Unterschiede von der Verheissung durch einen Vermittler gegebene Gesetz gleich diesem selbst nicht Gott allein angehört, nicht ein entsprechender Ausdruck des absoluten Heilswillens Gottes ist, wie jene: ist darum vielleicht das Gesetz den Verheissungen Gottes entgegen? — *κατὰ τῶν ἐπαγγ.*) S. 38.16. Das *κατὰ* ist das gewöhnliche

\*) *τοῦ θεοῦ* nach *ἐπαγγ.* fehlt nur bei wenigen Zeugen (B. d. Victor. Ambrostr.) allerdings guten; während aber die Einfügung dieser Worte unwahrscheinlich ist, erklärt sich ihre Auslassung ebenso wie ihre vereinzelte Aenderung in *τοῦ Χριστοῦ* (31) daraus, dass durch sie ein unpassender Gegensatz gegen *νόμος* herbeigeführt zu werden schien. Sie werden daher beizubehalten sein (mit Tisch., Treg., eingekl. von Lachm., WH.). — In der zweiten Vershälfte finden sich folgende Varianten: *ἐκ νόμου* allein (F. G., nach Buttmann StKr 1858 488 nicht unwahrscheinlich), *ἐκ νόμου ἥν* (D\* nach Buttm. 490 sehr möglich) *ἢ ἐκ νόμου ἥν* (D<sup>b</sup>, Elz.), *ἐκ νόμου ἥν ἄν* (N Tisch. VIII.), *ἐκ νόμου ἄν ἥν* (B., WH. i. T.), *ἐκ νόμου ἄν ἥν* (Lachm., Tisch. VII., Treg., WH. a. R. mit *ἄν* i. Kl.). Meyer will die letzte Lesart „bei Ermangelung innerer Gründe als die am meisten beglaubigte“ vorziehen. Da aber bei P. nirgends sonst *ἄν* auf das Verbum folgt, während hier die ausnahmsweise Nachstellung nur durch die schwer erkennbare Betonung von *ἥν* motiviert ist, so ist die Aenderung von *ἄν ἥν* in *ἥν ἄν* sehr schwer, die von *ἥν ἄν* in *ἄν ἥν* oder in *ἄν ἐκ ν. ἥν* oder auch in *ἥν* ohne *ἄν*, dessen Fortlassung dann weiter auch die von *ἥν* zur Folge hatte, sehr leicht, nämlich aus dem Bestreben, die anomale Stellung des *ἄν* zu vermeiden, erklärbar. Man wird daher unter den bestbeglaubigten Lesarten der von: *ἐκ νόμου ἥν ἄν* den Vorzug geben müssen. Vgl. Zimmer.

\*\*) Auch I Kor 6.15 wird mit *οὖν* (gegen Stölting's Berufung auf d. St.) eine mögliche, aber gleich mit *μὴ γένοιτο* zu perhorrescirende (frevelhafte) Folgerung aus dem unmittelbar Vorhergehenden eingeführt.

contra, im Gegensatz zu. Unrichtig Matthias: „gehört es unter den Begriff der Verheissungen? Da das einfache *ἐστὶ*, nicht etwa *ῥάσσεται* (s. Lobeck Phryn. 272) zu ergänzen ist, so wäre der Ausdruck ohne allen Sprachgebrauch. Auch würde P. bei der specifischen Begriffsverschiedenheit beider Stücke gar nicht so fragen können. — *εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος* etc.) Begründung des *μὴ γένοιτο*, also Beweis, dass man aus 3<sup>20</sup> mit Unrecht schliessen würde, dass das Gesetz den Verheissungen zuwider sei. Wäre es nämlich den Verheissungen zuwider, so müsste das Gesetz im Stande sein, das Leben zu vermitteln\*); wenn aber dies, so wäre wirklich aus dem Gesetze die Gerechtigkeit\*\*), was aber nach der Schrift nicht der Fall sein kann (3<sup>22</sup>). — *νόμος*) wie im ganzen Contexte: das mosaisch. Gesetz, obgleich ohne Artikel wie 2<sup>21</sup>, 3<sup>11</sup>, 18; Winer § 191. — *ὁ δυνάμ. ζωοπ.*) Der Artikel gränzt die bestimmte Qualität ab, in welcher bei *εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος* das Gesetz vom Gesetzgeber gedacht ist (Winer § 201, c. Kühner ad Xen. Mem. 2, 7<sup>13</sup>): als das zu beleben vermögende, und dies ist die Pointe dieses Bedingungsgesetzes. — *ζωοποιῆσαι*) „hoc verbo praesupponitur mors peccatori intentata“, Bengel. Die *ζωή* aber, welche das Gesetz nicht herzustellen vermag, ist nicht bloss das sittliche Lebendigsein (Win., Rück., Matthies, Olsh., Ew., Wies., Hauck, Hofm. Buhl. Immer bibl. Th. 288. Wörner nach Aelteren), sondern zunächst contextmässig das ewige messianische Leben (siehe Käuffer de bibl. *ζωῆς αἰωνίου* notione 75), wie aus 3<sup>18</sup> (*εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἢ κληρονομία*) und aus 3<sup>22</sup> erhellt. Vgl. auch II Kor 3<sup>6</sup>. Doch ist die sittliche Belebung als die Voraussetzung des ewigen Lebens mit eingeschlossen. Das an sich gute und heilige Gesetz konnte die Herrschaft des Principes der Sünde im Menschen nicht überwältigen (Röm 8<sup>9</sup>), musste vielmehr zur Förderung dieser Herrschaft dienen (s. z. 3<sup>19</sup>), und war also unvermögend, das ewige Leben, welches durch die Befolgung des Gesetzes bedingt war (3<sup>12</sup>), zu vermitteln; zum Leben gegeben, ward es zum Tode, Röm 7<sup>10</sup>. Niemals

\*) Diese Consequenz beruht auf dem Dilemma: Entweder durch die Verheissungen oder durch das Gesetz kann das Leben vermittelt werden; steht also das Gesetz den Verheissungen entgegen, so dass diese nicht mehr gelten sollen, so muss das Gesetz das Leben vermitteln können. Dies Dilemma ist richtig, weil eine dritte Möglichkeit in der göttlichen Heilsgeschichte nicht gegeben ist.

\*\*) Auch wenn *ἄν* unächt ist, ändert sich diese Fassung nicht (Buttm. NT Gr. 194. 6), und ist nicht mit Hofm. zu erklären: wenn gegeben wurde u. s. w., so war u. s. w. Dieses Imperf. (erat) wäre unlogisch; P. würde *ἐστὶν* geschrieben haben, oder *γέγονεν*.

braucht P. ζωοποιεῖν von der ethischen Lebendigmachung, auch συζωοποιεῖν nicht (Eph 2:5. Kol 2:13). Die ζωή ist die ewige, die bei der Parusie zur Erscheinung kommt (Kol 3:4f.), also der Sache nach die κληρονομία 3:18. 28. Vgl. ζήσεται 3:12, worauf unser ζωοπ. zurückblickt. — ὅντως ἐκ νόμου ἦν ἂν ἡ δικαιοσύνη) so würde das Gesetz es in Wirklichkeit sein — nicht bloss fälschlich von judaist. Seite gedacht werden — woraus die Gerechtigkeit herrührte, nämlich durch Befähigung zur Erfüllung seiner Forderungen. Die Argumentation geht ab effectu (ζωοποιῆσαι) ad causam (ἡ δικαιοσύνη), denn ohne gerecht vor Gott zu sein, kann man das ewige Leben nicht erlangen, vgl. Röm 5:7. 21. Weiss, bibl. Theol. § 95 c. A. 1, 65 d. A. 9; nicht, wie Rück., Wieseler, Hofm., Wörn. u. s. w. nach ihrer Fassung von ζωοπ. annehmen müssen, a causa (das neue sittliche Leben, wodurch das Gesetz erfüllt wird) ad effectum (die δικαιοσύνη, welche durch die Gesetzeserfüllung erworben würde). Treffend bezeichnet Oecum., das Verhältniss von ζωοποιῆσαι und ἡ δικαιοσύνη durch οὐκ ἔσωσεν οὐδὲ ἐδικαίωσεν, und Bengel: „Justitia est vitae fundamentum“.

32. Aber jener gesetzte Fall (ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμ. ζωοποιῆσαι) und mit ihm auch dessen Folge (ἐκ νόμου ἦν ἂν ἡ δικαιοσ.) findet nicht statt, da im Gegentheil nach der Schrift alle Menschen der Botmässigkeit der Sünde, unter welcher Rechtfertigung und Lebendigmachung durch das Gesetz nicht möglich ist, unterworfen worden sind, wobei die Absicht Gottes dahin ging, dass das verheissene Heil nicht aus dem Gesetze käme, sondern um des Glaubens an Christum willen verliehen würde den Glaubenden. Was dem Gesetze dabei für eine Stellung zugewiesen sei, sagt dann 3:23. — συνέκλεισεν ἡ γραφὴ etc.) eingeschlossen hat die Schrift Alles unter die Sünde. Den Nachdruck hat darin nicht bloss das vorangestellte συνέκλεισεν (Meyer), sondern auch das an den meistens bei Inversionen betonten Schluss des Hauptsatzes gekommene ὑπὸ ἁμαρτίαν, das auch den Hauptgegensatz gegen die hypothetisch angenommene aber hier ausgeschlossene lebendigmachende Wirkung des Gesetzes enthält. συγκλείειν bezeichnet nicht: zusammen, mit einander einschliessen, wie Beng., Ust., Phil. u. A. wollen (auch nicht Röm 11:32), wogegen klar beweisend ist, dass es sehr oft gebraucht wird, wo nur Einer, und zwar nicht mit Anderen eingeschlossen wird (1 Sam 24:13. Ps 31:9. Polyb 11, 2:10. IMkk 11:6s. 12:7), sondern σύν entspricht der Vorstellung des völligen Verschlusses, so dass man gänzlich und durchaus von den betreffenden Schranken gehalten ist. Vgl.

Herod. 7<sup>129</sup>: *μίμνη συγληϊσμένη πάντοθεν*. Eur. Hec. 487. Polyb. 1, 17<sup>8</sup>. 1, 51<sup>10</sup>. 3, 117<sup>11</sup>, auch Plat. Tim. 71 C., wo es mit *ἐμφράττειν* zusammensteht, I Mkk 4<sup>31</sup>. 5<sup>5</sup>. Una includere wäre *συγκατακλείειν*, Herod. 1<sup>182</sup>. Lukian. Vit. auct. 9 D. mort. 14<sup>4</sup> — *ἡ γραφή* aber kann hier weder dasselbe wie *ὁ νόμος* bedeuten (die Väter ausser Theodoret, Bez., Calv., B.-Crus., Herm.), noch auch dessen Begriff einschliessen (Wörn.), denn letzteres ist hier immer das Gesetz als Anstalt, ersteres aber kann nur das geschriebene Wort Gottes des AT sein. Wenn nun diesem das Einschliessen unter die Sünde zugeschrieben wird, so entspricht diesem Ausdruck weder die Beziehung auf eine bloss subjective Wirkung, die doch auch nicht allgemein eintritt (Chrys.: *ἤλεγξεν*, Herm.: per legem demum cognitum esse peccatum, Wörn.: die Schrift hat mit herzerreissender Gewalt allem Fleisch die Hoffnung abgeschnitten, aus eigenem Vermögen vor Gott bestehen zu können), noch die bloss deklarative Fassung von Aussprüchen der Schrift darüber, dass Alles der Sünde unterworfen sei (Schott, Win., Ust., de W., Wies., Lightf., Eadie, Phil.), noch auch die Erklärung: Gott nach dem Zeugniß der Schrift hat Alles in Verschluss gebracht unter Sünde (Meyer nach Röm 11<sup>32</sup> vgl. Rück.). Vielmehr können die Worte nur besagen, die Schrift habe durch ihre Aussprüche über die Allgemeinheit der Sünde und deren Verdammlichkeit (vgl. Röm 3<sup>10—19</sup>. Gal 3<sup>10</sup>) als Ausdruck eines göttlichen Strafurtheils effectiv Alles der unentflieharen Gefangenschaft der Sünde überliefert (vgl. Hofm.). — *τὰ πάντα* das Sämmtliche, d. i. nicht: „alles, was der Mensch thun soll“ (Ewald), oder: die Menschen sammt Allem was sie sind, haben und leisten (Calv., Bez., Wolf, Beng., Windischm., Hofm.), da es sachlich gefasst alle Dinge bezeichnen würde (Xen. Mem. 1<sup>11</sup>. Röm 11<sup>36</sup>), was hier nicht passt, sondern, wofür auch das bildliche *συνέκλεισεν* wie das folg. *τοῖς πιστεύουσιν* und die 3<sup>26ff</sup>. enthaltenen persönlichen Bezeichnungen sprechen, gleich *τοὺς πάντας* Röm 11<sup>32</sup>. Das Neutrum bezeichnet also Personen, welche dadurch unter den Gesichtspunkt der allgemeinen Kategorie gestellt werden, die Gesamtheit. S. z. I Kor 1<sup>27</sup>. Arrian. 5, 22<sup>1</sup>. Vgl. zur Sache Röm 3<sup>9.19</sup>. — *ἵνα ἡ ἐπαγγελία* etc.) Absicht Gottes, dessen Strafurtheil die Schrift als sein Wort zum Nachdruck bringt. Daher ist nicht mit Sem., Koppe, Rosenm., Flatt, Winer, Matthias u. M. logice zu erklären: quo appareat dari etc. — *ἡ ἐπαγγελία* das Verheissene, welchen Sinn das Abstractum durch *δοθῇ* erhält. Vgl. 3<sup>14</sup>. Gemeint ist das aus dem Zusammenhange bereits bekannte Verheissene, nämlich die *κληρονομία* 3<sup>16.18</sup>. — *ἐκ πίστεως*) nicht aus

Gesetzbefolgung, was bei jenem Unterworfensein unter die Sündenobmacht nicht möglich war, sondern so, dass die göttliche Verleihung hinsichtlich ihrer subjectiven Ursache aus dem Glauben an Jesum Christum hervorginge; vgl. 3<sup>8</sup>. Dies *ἐκ πίστ.* I. X., nicht *ἡ ἐπαγγελία* (Hofm.), hat den Nachdruck; s. 3<sup>23ff.</sup> — *τοῖς πιστεύουσιν*) wird von Winer u. M. als scheinbare Tautologie aus der Wichtigkeit dieses Satzes (also emphatisch) erklärt. Aber ohne genügenden Grund (und Stellen wie 3<sup>9</sup>. Röm 1<sup>17</sup>. Phl 3<sup>9</sup> gehören nicht hierher); der Ausdruck entspricht vielmehr ganz den galat. Verhältnissen. Dass den Glaubenden das Heil bestimmt sei, ward nämlich nicht geleugnet, aber man hielt dafür, dass Gesetzesgehorsam dabei nothwendig das Vermittelnde sein müsse. Darum sagt P.: damit vermöge des Glaubens an Christum, nicht vermöge Gesetzesgehorsams, das Heil den Glaubenden gegeben würde, so dass also die Glaubenden nichts weiter nöthig haben als den Glauben. Vgl. 5<sup>4f.</sup>

3<sup>23</sup> \*) *Ἄ* nicht mehr mit *ἀλλά* zusammenhängend (Hofm.), sondern zu einem neuen Stück der Darstellung (dessen Gegenstück dann 3<sup>28</sup> folgen soll) überführend, zu der Stellung nämlich, welche das Gesetz bei dem 3<sup>22</sup> ausgesagten Verhältniss hatte. Es sollte vor Eintritt des Glaubens seine Angehörigen in diesem unfreien Verhältniss bewachen und erhalten, dass sie nicht daraus loskommen und frei werden sollten, welche Befreiung dem künftigen Glauben vorbehalten blieb. — *πρὸ τοῦ δεῖ ἐλθεῖν*) *δε* an der dritten Stelle bei präpositioneller Rede. S. Ellendt Lex. Soph. I. 387. Klotz ad Devar. 387f. — Die *πίστις* ist auch hier weder doctrina fidei postulans, das Evang. (die meisten Aelteren u. Schott), noch die Glaubens-Oekonomie (Buhl, vgl. Rück.), sondern der subjective Glaube, aber objectivirt, vgl. z. 1<sup>23</sup>. 3<sup>2</sup>. Der Artikel davor weist auf den 3<sup>22</sup> genannten Glauben an Jes. Christ. zurück. Dieser Gedanke also ist erst durch die Predigt des Evang. gekommen, er war nun eingetreten, hatte sich eingestellt, nämlich in den Herzen der Gläubig gewordenen. Vgl. zu *ἐλθεῖν* von geistigen Dingen und Zuständen, welche eintreten, Pind. Nem. 1<sup>48</sup>. (Hoffnungen), Plat. Pol. 3<sup>402</sup>. A. (Verstand), Soph. O. R. 681 (*δόκησις*). Vgl. auch Röm 7<sup>9</sup>. — *ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι* (s. d. krit. Anm.): unter dem Gesetze wurden wir Judenchristen (3<sup>25</sup>) in Gewahrsam gehalten, indem (Meyer unrichtig:

\*) *συγκλεισμένοι* (CDe, Elz.) für das urspr. *συγκλειόμενοι* (MABD\* 17. etc.) ist wohl aus der Meinung entstanden, dass das Einschliessen vor dem Bewachen vollendet sein müsse.

so dass) wir in Verschluss gelegt wurden auf den künftig zu offenbarenden Glauben hin. ἐπὶ νόμον, das, wie hernach πιστίν, den Nachdruck hat, gehört nicht zu συγκλειόμενοι (Schott, Ust., de W., Wiesl., Philippi, Wörn., früher Meyer), worauf weder der ganz andere Gedanke 32 noch der Accusativ bei ἐπὶ (vgl. dazu Winer, Gramm. § 49 k.) führen kann, sondern der Wortstellung nach nothwendig zu ἐφρουρούμεθα. Letzteres heisst nicht bloss: wir wurden bewahrt, behütet (Win., Ust., Schott, vgl. Hofm.: in Huth gehalten) und ist nicht auf die erst 34 gefolgerte Pädagogie des Gesetzes, die man dabei irrig als Sünden einschränkende fasst, zu beziehen (Chrys., Theophyl., Oecum., Eras., Grot., Est., Win., Rück., Schott, Ew.), überhaupt nicht von der Gesetzeshut vor Sünden zu verstehen (so auch Wiesl., Wörn.), sondern es bedeutet: wir wurden bewacht, zur Verhinderung der Flucht (wie II Kor 11<sup>32</sup>), nicht zum Schutze (wie I Pt 15), wurden in Gewahrsam gehalten. Denn die Verbindung von φρουρεῖν (vgl. φρούριον und φρουρά Gefängniss Plato Ax. 365 E. Phaed. 62 B.) und συγκλείν (über dessen Bedeutung s. z. 32) führt auf die bildliche Vorstellung einer Gefängnisshaft (vgl. Luth., Calv., Rück., de W. u. A.). Und letztere ist auf die sündliche Gebundenheit unter dem Gesetz als der δύναμις τῆς ἁμαρτίας I Kor 15<sup>56</sup>. Röm 7 zu beziehen, obschon geradezu aus 32 zu συγκλ. „unter Stündigkeit“ zu ergänzen (Holst.) unnöthig ist. Dabei ist das Gesetz nicht als Gefängniss, sondern als ein Machthaber vorgestellt, unter dessen Botmässigkeit die ihm Angehörigen unter Schloss und Riegel gesperrt werden. Das Partic. Praes. συγκλειόμενοι (mit dem dazu gehörigen εἰς τὴν μέλλ. etc.) ist Modalitätsbestimmung zu ἐφρουρούμεθα, die bei letzterem fortdauernde, in immer neuen Acten beständig vor sich gehende Unmöglichmachung der Befreiung darstellend. συγκλείειν εἰς im Sinne des Hinzwingens zu etwas zu nehmen (Raph., Beng., Hofm.) wäre sprachlich berechtigt, das Wort findet sich so bei späteren Griechen und besonders häufig bei Polyb. (s. Raphael u. Schweigh. Lex. Polyb. 51f.): aber es ist sehr unwahrscheinlich, dass P. hier das Wort in anderem Sinne als unmittelbar vorher 32 und in der verwandten Stelle Röm 11<sup>32</sup> (sonst hat er's nirgends) gebraucht haben sollte; ferner würde dann durch die Verbindung von συγκλ. mit ἐφρουρ. der Glaube schon in die Zeit des Gesetzes verlegt, was nicht angeht; auch wäre der Begriff des widerwilligen Zwangs, welcher in συγκλειόμ. εἰς liegen müsste (vgl. Fritzsche ad Rom II. 545, welchen aber Hofm. vermischt: das Gesetz habe dem Volke seine Besonderheit gegeben, und sein Verbleiben in seiner Besonderheit sei

zugleich das Verbleiben in der Richtung auf den künftigen Glauben gewesen), weder textmässig (3 23. 24) noch der Geschichte entsprechend (Röm 11. Act 28 25ff.). — *εἰς τὴν μέλλουσάν πιστίν ἀποκαλυφθῆναι* Da *εἰς* 3 24 offenbar telisch zu fassen, und da die zeitliche Fassung usque ad (Erasm., Grot., Mich., Koppe, Morus, Rosenm., Rück., Usteri u. M.) nach *πρὸ τοῦ ἐλθεῖν τὴν πίστιν*, welches schon den terminus ad quem in sich fasst, sehr inhaltlos wäre, so ist zu erklären: auf den Glauben hin, d. h. mit der Abzweckung, dass wir in den Zustand des Glaubens übergehen sollten. Treffend Luther 1519: „in hoc, ut fide futura liberaremur“. Zu verbinden aber ist *εἰς* etc. nach Oec., Theophyl., Augustin, Calov., Raphael, Bengel, Reithm., Hofm. mit *συγκλειόμενοι*, weil letzteres ohne diese Zugehörigkeit der telischen Angabe *εἰς* etc. keine charakteristische Modalbestimmung von *ἐφρουρ.* sein würde. Dies *εἰς* etc. ist das göttliche heilsgeschichtliche Ziel jener *σύγκλεισις*, an welchem sie aufhören sollte; Christus ist des Gesetzes Ende. Vgl. 3 22, wo *ἵνα* etc. unserm *εἰς* etc. entspricht. — *μέλλουσάν* ist vorangestellt (nicht *εἰς τ. πίστ. τ. μέλλ. ἀποκ.* schrieb P.), weil jener früheren Situation die nachherige künftige gegenübergestellt wird, auf welche es bei jener abgesehen war. Vgl. z. Röm 8 18. Ähnlich IPT 51. IIMkk 811. — *ἀποκαλυφθῆναι* denn so lange noch nicht an Christum geglaubt wurde, war der Glaube noch nicht in die Erscheinung getreten: er war noch ein im Rathschlusse Gottes verborgenes als *μυστήριον* unbekanntes Heilsgut (Röm 16 25), welches aber als geschichtliche Erscheinung enthüllt wurde, als Christus gekommen war und das Evang., die Predigt vom Glauben (3 2. 5), kund gethan wurde. *ἀποκ.* als Infin. des Zwecks von *ἐφρουρ.* abhängig zu machen (Matthias: um als Solche, die auf den zuk. Glauben hin unter dem Banne waren, offenbar zu werden) ist gegen den Zusammenhang von der endlichen Erscheinung des Glaubens und gegen die Wortstellung.

3 24. Demzufolge ist das Gesetz unser Pädagoge geworden auf Christum hin, hat das Gesetz, wie ein Pädagoge (s. z. IKor 4 15) seine Pfleglinge für den Zweck ihrer künftigen Mündigkeit, uns in Leitung und Zucht genommen, wobei Christus das Ziel war, d. h. wobei das Ziel war, dass wir zu seiner Zeit nicht mehr unter dem Gesetze stehen, sondern Christo angehören sollten. Dieses aus 3 23 sich ergebende munus paedagogicum aber bestand nicht in der Sündenbeschränkung \*) (die meisten älteren Ausleger, auch Win,

\*) Vgl. Liban. D. 25. 576 C.: *πρῶτον μὲν νόμῳ παιδαγωγήσομεν*



de Wette, Baur, Hofm., Reithm., Fricke, Wörn.; nicht Usteri, Hilgenf., Wieseler, Eadie, Phil., Holst.), wegen der 3<sup>19</sup> ausgesprochene Zweck und der Gedankeninhalt von 3<sup>23</sup>, welcher keineswegs die Idee vorbereitender Besserung ausdrückt, entscheidet, sondern darin, dass das Gesetz seine Angehörigen für den künftigen Empfang des christlichen Heils (der Rechtfertigung aus dem Glauben) dermaassen bereitete, dass es vermöge des von ihm aufgeregten Sündenprincips fort und fort die Uebertretungen zu Wege brachte und förderte (3<sup>19</sup>. Röm 7<sup>5ff.</sup>), dadurch das Volk in sittlicher Gebundenheit (in der *φρουρά* 3<sup>23</sup>) hielt und, indem es zugleich Erkenntniss der Sünden wirkte (Röm 3<sup>20</sup>), das Schuldgefühl und Bedürfniss der Erlösung vom göttlichen Zorn (Röm 4<sup>15</sup>), welche Erlösung aber bei der natürlichen sittlichen Ohnmacht nicht durch's Gesetz selbst möglich war (Röm 3<sup>19f.</sup> 8<sup>3</sup>), mächtig zum Bewusstsein brachte (Röm 7<sup>24</sup>). Treffend Luther: „Lex enim ad gratiam praeeparat, dum peccatum revelat et auget, humilians superbos ad auxilium Christi desiderandum“. S. auch Weiss bibl. Theol. § 72, b. Unter dieser Pädagogenzucht schreit endlich der Mensch: *ταλαίπωρος ἐγὼ* etc. Röm 7<sup>24</sup>. Dass *παιδαγωγός* nie, weder im klassischen Griechisch noch im hellenistischen, auch nicht I Kor 4<sup>15</sup> diejenigen bedeutet, welche als Beaufsichtiger ihre Pflegebefohlenen zu Sünden reizen oder ihre Sünden steigern, darf nicht, wie es von Fricke geschieht, gegen die hier gegebene Erklärung der pädagogischen Bestimmung des Gesetzes geltend gemacht werden. Das tertium comparationis ist allein die Aufgabe, den Pflegebefohlenen während der Zeit seiner Unmündigkeit und Unreife zu bewachen, ohne Rücksicht auf die sittlichen Verhältnisse. — *εἰς Χριστόν*) nicht usque ad Chr. (Castal., J. Cappell., Morus, Rosenm., Rück., Matthias), sondern das bezweckte Ziel bezeichnend, wie *ἵνα ἐκ π. δικ.* beweist, vgl. 3<sup>23</sup>. Chrys. u. seine Nachfolger (s. Suicer. Thes. II. 421. 544), Erasm., Zeger, Elsner u. M. beziehen *εἰς* darauf, dass das Gesetz *πρὸς τὸν Χριστόν, ὅς ἐστιν ὁ διδάσκαλος, ἀπῆγε*, wie denn die Pädagogen die Knaben in die Schulen und Gymnasien führen mussten (Plat. Lys. 208 C. Dem. 313<sup>12</sup>. Ael. V. H. 331). Aber so wird die hier fernliegende Vorstellung von Christo als Lehrer eingebracht; er ist als Versöhner gedacht (*ἵνα ἐκ πίστ. δικ.*) — *ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῇ*) ist die göttliche Bestimmung, welche die Gesetzespädagogie an den

---

*αὐτῶν τὴν προαίρεσιν, ὥς ἂν τὴν ἀπὸ τοῦ νόμου ζημίαν ἀναδυόμενοι σωφρονεῖν ἀναγκάζωνται.* Vgl. auch Simplic. Epict. 10. 116 ed. Schweigh. u. s. Grot. z. u. St.

Subjecten, die ihr unterstellt waren, erreichen sollte. Das nachdrückliche ἐκ πίστεως (aus Glauben, nicht aus dem Gesetze) zeigt, wie irrig die pädagogische Wirksamkeit des Gesetzes auf die Sündenbeschränkung bezogen wird.

3<sup>25</sup>. Nicht mehr von ὥστε 3<sup>24</sup> abhängig. Jetzt will P. das schöne Bild des gekommenen Heils aufrollen. — οὐκέτι) das ist das Aufathmen der Freiheit. — Zur Sache vgl. Röm 6<sup>14</sup>. 7<sup>25</sup>. 10<sup>4</sup>. — ὑπὸ παιδαγ.) ohne Artikel: unter Pädagogengewalt.

3<sup>26</sup>. Meyer meint (mit Berufung auf Wiesel. u. Matthias), den argumentativen Nachdruck habe nächst πάντες nicht υἱοί, welches man im Gegensatz zu den in παιδαγωγός enthaltenen παισὶ in dem prägnanten Sinne: mündige, freie Söhne zu fassen pflegt, sondern υἱοὶ θεοῦ, weil eben in θεοῦ das υἱοί seine ausdrückliche und völlige Bestimmtheit habe, und daher den bestimmenden Begriff zuzudenken unbefugt sei (vgl. auch Hofm. u. Wörn.), und er fasst darnach den Gedanken hier so: insgesamt seid ihr Gottessöhne mittelst des Glaubens; wo aber Alle ohne Ausnahme und ohne Unterschied Gottessöhne, und zwar durch den Glauben sind, da können Keine, wie Israel vor Erscheinung des Glaubens, unter der Botmässigkeit des Gesetzes stehen, weil der neue Lebensstand, der des Glaubens, ein ganz anderer, nämlich die Gemeinschaft mit der νότης Christi ist (3<sup>27</sup>). Allein, da nicht zu beweisen war, dass die Judenchristen nicht mehr unter der Botmässigkeit des Gesetzes stehen, sondern dass sie nach dem Kommen des Glaubens nicht mehr unter (irgend welcher) Pädagogengewalt sind (3<sup>25</sup>), und da in dem folgenden zur Erläuterung des Vorangeh. (vgl. 4<sup>1</sup>) eingeführten Abschnitt 4<sup>1ff</sup>. jedenfalls υἱοί mündige, der Kleinkinderzucht entwachsene Söhne bezeichnet, so ist es sehr wahrscheinlich, dass das Wort schon hier in dieser gegensätzlichen Beziehung gedacht, und die Beweisführung darnach folgende ist: Allzumal, Judenchristen, und Heidenchristen sind wir durch den Glauben \*) als einen Glauben an Jesum Christum der Kleinkinderzucht entwachsene Söhne Gottes geworden, und somit seid auch ihr Judenchristen nach dem Kommen des Glaubens nicht mehr unter einer Kleinkinderzucht (wie das Gesetz solche ausübte). — πάντες) und in der zweiten Person spricht P., weil das 3<sup>26f</sup>. Gesagte nicht von den Judenchristen allein (von welchen er vorher in der ersten Person redete), sondern von allen Christen überhaupt

---

\*) διὰ τ. πίστεως hat nicht dem πάντες gegenüber den Hauptaccent (Hofm.), da hierdurch nur das ἐλθ. τ. πίστεως 3<sup>25</sup> aufgenommen wird.

als solchen, mithin nach der individualisirenden Wendung der Rede von allen seinen Lesern galt; mögen sie vorher Juden oder Heiden gewesen sein, jetzt sind sie Gottessöhne. Nach Hofm. soll P. mit der zweiten Person seine heidenchristl. Leser meinen und das, was er von ihnen sagt, zum Beweise für seine Aussage über die zuvor dem Gesetze untergeben Gewesenen verwenden wollen. So hätte er verständlicher Weise etwa *καὶ γὰρ ὑμεῖς ἔθνη πάντες* etc. schreiben müssen. Nach dem ohne alle Beschränkung gebrauchten Ausdrucke in der zweiten Person mussten sich die Galat. Christen überhaupt ohne Unterschied angeredet sehen, was ihnen auch das *δοιο* 3<sup>27</sup> und das *Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην* vgl. mit *πάντες ὑμεῖς* 3<sup>28</sup> klar bestätigte. Wo hingegen P. die Galater als Heidenchristen meint (sofern sie dies dem grössern Theile nach wirklich waren), ergiebt dies einfach der Context (4<sup>s</sup>). — *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* gehört zu *πίστεως*. Nach der Structur *πιστεύειν ἐν τινι* (s. Mk 1 15. Eph 1 13. LXX. Ps 78 22. Jer 12 6. Clem. I Kor 22: *ἡ ἐν Χριστῷ πίστις*. Ignat. ad Philad. 8: *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω*) ist *ἡ πίστις ἐν Χριστῷ* ohne Artikel nach *πίστις* grammatisch richtig zur Einheit des Begriffes verbunden: der Glaube an Christum (nicht: fides in Christo reposita, der in Chr. beruhende Glaube, wie Meyer übersetzt). S. Winer § 20, 2 b. Fritzsche ad Marc. c. 3 ad Rom. I. 195f. Vgl. Eph I. 1. 15. Kol 1 4. I Tim 3 13. Usteri, Schott, Hofm., Wieseler, Ewald, Matthias, Reithm., Lightf. (was Estius auch für annehmlich erklärte) verbinden *ἐν Χρ. Ἰ.* mit *υἱοὶ θεοῦ ἔστε*, wozu es die Modalbestimmung sei, den Sinn entweder „utpote Christo prorsus addicti“ (Schott), oder von der Beschlossenheit in Christo“ (Hofm.), der von der objectiven Begründung der Kindschaft, welche *διὰ τ. πίστ.* subjectiv begründet sei (Wieseler, vgl. Hofm. u. Buhl), näher erklärend. Aber alle diese Momente liegen selbstverständlich schon in *διὰ τ. πίστ.* selbst, so dass *ἐν Χ. Ἰ.* als Parallele von *διὰ τ. π.* nur überflüssig und nachhinkend wäre, während es, mit *διὰ τ. π.* verbunden, die nachdrückliche, ja feierliche Vollständigkeit dieses Begriffs (vgl. 3<sup>22</sup>), dem grossen Gedanken des Satzes gemäss ausprägt, um so gewichtiger am Ende hinzutretend, als vorher bei *ἐλθεῖν* 3<sup>23</sup> und *ἐλθοίσης* 3<sup>25</sup> die *πίστις* noch ohne ihr Object erwähnt und dieses der Selbstverständlichkeit überlassen war.

3<sup>27</sup>. Das eben gesagte *υἱοὶ θεοῦ ἔστε*, als welches die Leser sämmtlich durch den Glauben an Christum seien, wird nun aus der Entstehung dieses Verhältnisses begründet. Nach Weiss bibl. Theol. § 88, d. A. 5 soll die Begründung von 3<sup>26</sup> nicht in 3<sup>27</sup>, sondern nur in 3<sup>27</sup>—<sup>29</sup> liegen. Begründet

werde nämlich dies, dass die Christen durch den Glauben an Christum Söhne Gottes geworden sind, welche die Erbschaft (d. h. den vollendeten Heilsbesitz) zu erwarten haben, und zwar in folgender Weise: da die Gläubigen (32) als solche getauft und in Christum einverleibt sind (37), so dass sie nun mit Christo Eins geworden (32), so gehören sie zu dem Abrahamssaamen, dem nach 31 die Verheissung der *κληρονομία* gegeben ist (32). Aber da hiernach durch 37—29 nur begründet würde, dass sie *κληρονόμοι* sind, so müsste *υἱοὶ θεοῦ* geradezu hier diese Bedeutung haben, was um so weniger möglich ist, da erst im Folgenden diese beiden Begriffe in Verbindung mit einander gebracht werden. — Das begründende Moment liegt darin, dass Christus Sohn Gottes ist. Vgl. Chrys.: *εἰ ὁ Χριστὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ δὲ αὐτὸν ἐνέδυσαι, τὸν υἱὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ καὶ πρὸς αὐτὸν ὁμοιωθεὶς εἰς μίαν συγγένειαν καὶ μίαν ἰδίαν ἡγήθης*. Luther 1519: „Si autem Christum induistis, Christus autem filius Dei, et vos eodem indumento filii Dei estis“. — *ὑσσοι* jenem nackdrücklichen *πάντες* 32 entsprechend. — *εἰς Χριστὸν* in Beziehung auf Christum nicht: in Christum eingetaucht (Weiss bibl. Theol. § 24, b. s. z. Röm 63), so dass ihr durch die Taufe Christo Angehörnde, der Lebensgemeinschaft mit ihm Theilhafte wurdet. — *Χριστὸν ἐνεδύσασθε* ohne Bild nach dem Zusammenhange: ihr habt denselben eigenthümlichen Lebensstand, d. h. das nämliche specifische Verhältniss zu Gott, in welchem Christus ist, euch angeeignet, seid mithin, wie Er Sohn Gottes ist, gleichfalls in die Sohnschaft Gottes eingetreten, nämlich durch das bei der Taufe empfangene *πνεῦμα υἰοθεσίας*, 45—7. Röm 8<sup>15</sup>. IKor 6<sup>11</sup>. Tit 3<sup>5</sup>. Beachte dabei, wie die Taufe die *μετάνοια* (Act 238) und den Glauben zur nothwendigen Voraussetzung hat. Vgl. Neand. II. 778f. Messner Lehre der App. 279. Der Eintritt in das Sein der Beschlossenheit in Christo, wie Hofm. den Ausdruck aus der Anschauung des *εἶναι ἐν Χ* erklärt, kommt ebenfalls auf das Antheilbekommen an der Gottessohnschaft hinaus. Das vom Anziehen eines charakteristischen Kleides entlehnte Bild \*) ist

\*) Geschichtliche rituelle Beziehungen des Bildes sind bei der so allgemeinen Gangbarkeit desselben, und da der Context durchaus keine Andeutung enthält, ganz abzuweisen. Die vielen Verhandlungen der älteren Ausleger s. b. Wolf. Man betrachtete als Beziehung des Bildes theils heidnische Bräuche (wie Bengel: „Christus nobis est toga virilis“), theils Jüdische (es gehe auf die Gewandanlegung des Hohenpriesters bei dessen Bestellung, Deyling Obs. III. 480 ed. 2) theils christliche (es gehe auf die Anlegung neuer, späterhin weisser, Kleider nach der Taufe, Beza). Letzteres ist besonders noch deshalb verwerflich, weil

auch bei Griechen und Rabbinen (Schoettg. Hor. 572) gangbar. S. z. Röm 13<sup>14</sup>. An letzterer Stelle wird das Anziehen Christi geboten, hier aber als geschehen dargestellt; denn dort ist es vom ethischen, hier vom principiellen, dogmatischen Gesichtspunkte aufgefasst. Vgl. Luther 1538. Die Annahme *ἐνδύσασθαι Χριστόν* sei hier nicht das Eintreten in die Sohnschaft Gottes, sondern das Anziehen des neuen Menschen (Kol 3<sup>9—11</sup>), wobei vorzüglich an das Universalistische, rein Menschliche, worin alle bisher die Menschen von einander trennenden religiösen Unterschiede aufgehoben sind, zu denken sei, ist wortwidrig (*Χριστόν*) und contextwidrig (*υἱοὶ θεοῦ* 3<sup>26</sup>). Gleichwohl ist auch Wieseler im Wesentlichen dieser Fassung beigetreten, gegen unsere Erklärung einwendend, dass *υἱοὶ θεοῦ* eine andere Gottessohnschaft ausdrücke als diejenige Christi, der aus Gott gezeugt sei. Allerdings sind die Christen nur durch Adoption (*υἱοθεσία*) Gottessöhne, aber eben mittelst dieses in der Taufe angetretenen neuen Verhältnisses sind sie doch ethisch und rechtlich in den gleichen Lebensstand mit dem eingeborenen Sohne getreten und, wenngleich nur seine Adoptivbrüder, doch seine Brüder geworden. Vgl. Röm 8<sup>29</sup>. Dies genügt zu der Vorstellung des Angezogenhabens Christi, wobei der metaphysische Differenzpunkt selbstverständlich ist, aber ausser Betracht bleibt. Zur rechtlichen Seite des Verhältnisses vgl. 3<sup>29</sup>. Röm 8<sup>17</sup>. — Dass übrigens aus der Vorstellung *Χριστόν ἐνδύσασθαι* nicht die Formel *ἐν Χριστῷ εἶναι* zu erklären sei, s. b. Fritzsche ad Rom. II. 82. Ebenso wenig aber ist umgekehrt zu verfahren (Hofm.), weil sowohl *εἶναι ἐν τινι* als auch *ἐνδύσασθαι τινά* oder *τι* in und ausser dem NT vielfach gebraucht wird, ohne dass eine Correlation beider Vorstellungen stattfinden kann. Beide gehen unabhängig neben einander, obgleich der Sache nach richtig ist, dass, wer *ἐν Χριστῷ* ist, Christum durch die Taufe angezogen hat.

3<sup>28</sup>\*). Nach diesem eurem Angezogenhaben Christi sind die Unterschiede eurer ausserchristlichen Lebensverhältnisse

der betreffende Gebrauch aus der apostol. Zeit gar nicht nachzuweisen, und jedenfalls erst aus der NT Idee des Anziehens des neuen Menschen hervorgegangen und deren Versinnlichung ist.

\*) Die Wahl zwischen den beiden gut bezeugten Lesarten *πάντες* (B<sup>1</sup>CDFG 17. Clem. Orig.), Elz., Lachm. II., Tisch. VII., WH. auch Meyer), und *ἀπαντες* (A<sup>1</sup>B<sup>2</sup>, Lachm. I., Tisch. VIII., Treg.) wird zu Gunsten der letzteren durch den Umstand entschieden, dass das vorangehende *πάντες* 3<sup>28</sup> die Verwandlung von *ἀπαντες* in *πάντες* hier wahrscheinlich macht. — Im Folgenden ist das Ursprüngliche: *ἡμεῖς* *εἰς ἑστέ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (A<sup>1</sup>BCDKLP etc.), woraus die übrigen Les-

werde nämlich dies, dass die Christen <sup>•</sup> Punkte dieses neuen Christum Söhne Gottes geworden sind, mehr, als ob sie nicht (d. h. den vollendeten Heilsbesitz) gekürzte Form für *ἐνεστί* zwar in folgender Weise: da die mit die adverbiascirende Prägetauft und in Christum einverleibt. ad Bos. 51. Kühner II. nun mit Christo Eins geworden, Jeseler u. M. annehmen, mit Abrahamssaamen, dem nach Hiergegen entscheidet, dass sehr viel gegeben ist (329). Zusammenstehen (I Kor 65 und oft b. begründet würde, dass geradezu hier diese 1. Kor. 5, 311. Herod. 7 112), nicht aber möglich ist, da er wird, wodurch sich das *ἐν* an sich als oder *ἐνεστί* kenntlich macht. Vgl. auch Verbindung mit 1. Kor. 1. 301. Uebersetze: nicht giebt's da, nämlich dende Moment dass ihr alle Christum angezogen Vgl. Chrys.: *οὐσαί, τὸν* die folgende Darstellung noch fortläuft, zeigt das *ὅμοιαι* *αὐτῶν* Hofm. mit Ungrund, aber in Folge seiner autem Fassung der zweiten Person 326f., *ἐν*, weil nicht *ἐν* eoder Fassung (welches nach dem Contexte selbstverständlich lich dabei stehe (welches allgemein fassen will: „in Christo, oder jetzt, nachdem z. B. der Glaube gekommen“. — Zur Idee überh. vgl. Kol 311. Röm 101. I Kor 1213. — *ἀρσεν καὶ θῆλυ*) Vgl. Mt 194. Das Verhältniss ist anders gedacht als bei dem vorherigen *οὐκ* — *οὐδὲ*, nämlich: nicht giebt es da Männliches und Weibliches, zwei Geschlechter; so dass also nach *καὶ* die Negation nicht zuzudenken ist (Bornem. ad Act 151). — *ἅπαντες γὰρ* etc.) Beweis aus dem diese Scheidungen aufhebenden Verhältnisse, welches stattfindet: denn ihr Alle seid Einer, machet eine einzige moralische Person aus, so dass also jene ausserchristl. Unterschiede der Individuen als nicht vorhanden erscheinen, in der höhern Einheit, zu welcher sie alle vermöge der Lebensgemeinschaft mit Christo erhoben sind, völlig aufgegangen. Das ist der *εἰς καινὸς ἀνθρώπος* Eph 215. Beachte das nachdrückliche *ἅπαντες* wie 326 und *ὅσοι* 327. — *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) Bestimmung zu *εἰς ἔστε*. Sie sind nämlich Einer nicht schlechthin, sondern in der Bestimmtheit ihres christlichen Verhältnisses, sofern diese Einheit eben in Christo, dem sie alle angehören und leben (220. II Kor 510f. Röm 148), ursächlich beruht. S. Kol 311.

arten sich leicht ableiten lassen: *εἰς* wurde zur Verdeutlichung in *ἐν* verwandelt (FG. 17. Handschr. der It. u. Vulg.) oder durch Veranlassung der gleichen Endung im vorangeh. *ὅμοιαι* fortgelassen (Fuld: Vos estis in chr. j.), worauf zugleich die folgenden Worte mit dem Anfang von 329 confirmirt wurden: *ἐστὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ* (N\* A, doch hat N\* das *ἐν*, nur mit Zeichen der Ungültigkeit).

1. Mit dieser eurer Angehörigkeit an Christus aber Abraham's Nachkommenschaft; denn Christus ist ja *Ἀβρ.* (316), mithin müsset ihr, da ihr in das Verborgene eingetreten seid, an demselben Stande Theil ebenfalls Abraham's *σπέρμα* sein, womit verbunden ist, dass ihr Erben seid, d. h. dass ihr Erben, die in den Besitz des betreffenden Verborgenen sind, das dem Abr. und seinem Saamen vererbt. Heil des Messiasreiches (dessen Verwirklichung bevorsteht) zu eigen habet. — *δέ*) weiterschliessend, so dass *εἰ δὲ υμεῖς Χριστοῦ* das *Χριστὸν ἐνεδύσασθε* 327 nach der 328 enthaltenen Erläuterung der Sache nach wieder aufnimmt. Das nachdrückliche *ὑμεῖς* hat zum gegensätzlichen Hintergrunde die leiblichen Abrahamiden, welche als solche nicht Christi Angehörige und mithin nicht Abraham's *σπέρμα* sind. — *τοῦ Ἀβρ.*) dem *Χριστοῦ* correlat, mit Nachdruck voran. Ihr seid Abraham's Saame, weil dies Christus ist (316), dessen Lebensstand der eurige geworden, 327. Vgl. Theodoret und Theophyl. — *κατ' ἐπαγγ.*) denn *τῷ Ἀβρ. ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ* 316. Dieses *σπέρμα* 316 ist zwar Christus, aber die Christen haben Christum angenommen 327 und sind allesammt Einer in Christo 328; so hat das *κατ' ἐπαγγ.* (verheissungsgemäss) seine Richtigkeit. Der Nachdruck aber liegt nicht auf *κατ' ἐπαγγ.* als Gegensatz von *κατὰ νόμον* (B.-Crus., Ewald, Wieseler) oder von einem andern Erbenstande (Hofm.) oder von natürlicher Erbschaft (Reithm.), sondern auf *κληρονόμοι*, an welches auch Kap. 4 das Weitere anknüpft, und welches hier und 47 den gewichtigen Schlussstein bildet. Dies *κληρονόμοι* ist der Triumph des Ganzen, durch *κατ' ἐπαγγ.* mit dem Siegel der göttlichen Gewissheit begleitet, Beides zusammen der endliche Vernichtungsschlag gegen die Judaist. Widersacher, ohne *καί* aber (s. d. krit. Anm.) desto energischer eintretend. Jener vermeintliche Gegensatz aber verstand sich schon längst bei dem *σπέρμα τοῦ Ἀβρ.* (vgl. 318) von selbst. Der Artikel war so wenig erforderlich wie 318. — *κληρονόμοι*) Dass hier der Sinn Erbe stattfinde, beweist der Zusammenhang mit dem Folgenden. Nicht aber *τοῦ Ἀβρ.* ist wieder bei *κληρονόμοι* zu denken, wie man aus *σπέρμα* schliessen könnte, sondern ohne einen Genit. der Person, welche beerbt wird, zu ergänzen, hat man an die *κληρονομία* des Messiasheils zu denken. Vgl. Röm 817. Gegen die Ergänzung von *τοῦ Ἀβρ.* entscheidet

\*) *καί* vor *κατά* (Elz. gegen NABCD 17 etc.) ist zur Verbindung eingeschoben.

verschwunden; sie haben auf dem Standpunkte dieses neuen Zustandes so gänzlich keine Geltung mehr, als ob sie nicht vorhanden wären. — ἐνι ist abgekürzte Form für ἐνεσι (I Kor 6<sup>5</sup>. Kol 3<sup>11</sup>. Jak 1<sup>17</sup>), nicht die adverbiascirende Präposition (Hom. Oed. η 96. Schaef. ad Bos. 51. Kühner II. § 618), wie Winer, Usteri, Wieseler u. M. annehmen, mit zurückgeworfenem Accent. Hiergegen entscheidet, dass sehr häufig ἐνι und ἐν zusammenstehen (I Kor 6<sup>5</sup> und oft b. Griechen wie Xen. Anab. 5, 3<sup>11</sup>. Herod. 7<sup>112</sup>), nicht aber noch ἐσι zugesetzt wird, wodurch sich das ἐνι an sich als compositum = ἐνεσι oder ἐνεσις kenntlich macht. Vgl. auch Ellendt Lex. Soph. I. 591. Uebersetze: nicht giebt's da, nämlich bei diesem Verhältnisse, dass ihr alle Christum angezogen habet, einen Juden u. s. w. Dass die individualisirende, auf die Leser gehende Darstellung noch fortläuft, zeigt das ὑμεῖς 3<sup>28.29</sup>; daher Hofm. mit Ungrund, aber in Folge seiner irrigen Fassung der zweiten Person 3<sup>26f.</sup>, ἐνι, weil nicht ἐν ὑμῖν dabeistehe (welches nach dem Contexte selbstverständlich ist), allgemein fassen will: „in Christo, oder jetzt, nachdem der Glaube gekommen“. — Zur Idee überh. vgl. Kol 3<sup>11</sup>. Röm 10<sup>12</sup>. I Kor 12<sup>13</sup>. — ἄρσεν καὶ θῆλυ) Vgl. Mt 19<sup>4</sup>. Das Verhältniss ist anders gedacht als bei dem vorherigen οὐκ — οὐδὲ, nämlich: nicht giebt es da Männliches und Weibliches, zwei Geschlechter; so dass also nach καὶ die Negation nicht zuzudenken ist (Bornem. ad Act 15<sup>1</sup>). — ἅπαντες γὰρ etc.) Beweis aus dem diese Scheidungen aufhebenden Verhältnisse, welches stattfindet: denn ihr Alle seid Einer, machet eine einzige moralische Person aus, so dass also jene ausserchristl. Unterschiede der Individuen als nicht vorhanden erscheinen, in der höhern Einheit, zu welcher sie alle vermöge der Lebensgemeinschaft mit Christo erhoben sind, völlig aufgegangen. Das ist der εἰς καιὸς ἀνθρώπος Eph 2<sup>15</sup>. Beachte das nachdrückliche ἅπαντες wie 3<sup>26</sup> und ὅσοι 3<sup>27</sup>. — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) Bestimmung zu εἰς ἔστε. Sie sind nämlich Einer nicht schlechthin, sondern in der Bestimmtheit ihres christlichen Verhältnisses, sofern diese Einheit eben in Christo, dem sie alle angehören und leben (2<sup>20</sup>. II Kor 5<sup>10f.</sup>. Röm 14<sup>8</sup>), ursächlich beruht. S. Kol 3<sup>11</sup>.

arten sich leicht ableiten lassen: εἰς wurde zur Verdeutlichung in ἐν verwandelt (FG. 17. Handschr. der It. u. Vulg.) oder durch Veranlassung der gleichen Endung im vorangeh. ὑμεῖς fortgelassen (Fuld: Vos estis in chr. j.), worauf die folgenden Worte mit dem Anfang von 3<sup>29</sup> conformirt sind. (Christi Einheitlichkeit).  
 Χριστοῦ Ἰησοῦ (N\* A, doch  
 igit.)



329\*). Mit dieser eurer Angehörigkeit an Christus aber seid ihr Abraham's Nachkommenschaft; denn Christus ist ja das σπέρμα Ἀβρ. (316), mithin müsset ihr, da ihr in das Verhältniss Christi eingetreten seid, an demselben Stande Theil haben und ebenfalls Abraham's σπέρμα sein, womit verheissungsmässig verbunden ist, dass ihr Erben seid, d. h. dass ihr, gleichwie Erben, die in den Besitz des betreffenden Vermögens getreten sind, das dem Abr. und seinem Saamen verheissene Heil des Messiasreiches (dessen Verwirklichung bevorstand) zu eigen habet. — δέ weiterschliessend, so dass εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ das Χριστὸν ἐνεδύσασθε 327 nach der 328 enthaltenen Erläuterung der Sache nach wieder aufnimmt. Das nachdrückliche ὑμεῖς hat zum gegensätzlichen Hintergrunde die leiblichen Abrahamiden, welche als solche nicht Christi Angehörige und mithin nicht Abraham's σπέρμα sind. — τοῦ Ἀβρ.) dem Χριστοῦ correlat, mit Nachdruck voran. Ihr seid Abraham's Saame, weil dies Christus ist (316), dessen Lebensstand der eurige geworden, 327. Vgl. Theodoret und Theophyl. — κατ' ἐπαγγ.) denn τῷ Ἀβρ. ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ 316. Dieses σπέρμα 316 ist zwar Christus, aber die Christen haben Christum angenommen 327 und sind allesammt Einer in Christo 328; so hat das κατ' ἐπαγγ. (verheissungsgemäss) seine Richtigkeit. Der Nachdruck aber liegt nicht auf κατ' ἐπαγγ. als Gegensatz von κατὰ νόμον (B.-Crus., Ewald, Wieseler) oder von einem andern Erbenstande (Hofm.) oder von natürlicher Erbschaft (Reithm.), sondern auf κληρονόμοι, an welches auch Kap. 4 das Weitere anknüpft, und welches hier und 47 den gewichtigen Schlussstein bildet. Dies κληρονόμοι ist der Triumph des Ganzen, durch κατ' ἐπαγγ. mit dem Siegel der göttlichen Gewissheit begleitet, Beides zusammen der endliche Vernichtungsschlag gegen die Judaist. Widersacher, ohne καί aber (s. d. krit. Anm.) desto energischer eintretend. Jener vermeintliche Gegensatz aber verstand sich schon längst bei dem σπέρμα τοῦ Ἀβρ. (vgl. 318) von selbst. Der Artikel war so wenig erforderlich wie 318. — κληρονόμοι) Dass hier der Sinn Erbe stattfinde, beweist der Zusammenhang mit dem Folgenden. Nicht aber τοῦ Ἀβρ. ist wieder bei κληρονόμοι zu denken, wie man aus σπέρμα schliessen könnte, sondern ohne einen Genit. der Person, welche beerbt wird, zu ergänzen, hat man an die κληρονομία des Messiasheils zu denken. Vgl. Röm 817. Gegen die Ergänzung von τοῦ Ἀβρ. entscheidet

---

τά (Elz. gegen NABCD 17 etc.) ist zur Verbindung  
eing

nicht nur das Folgende, in welchem von einer Beerbung Abraham's gänzlich keine Rede ist, sondern auch κατ' ἐπαγγελίαν. Denn hätte P. die Idee ausdrücken wollen, dass die Christen als Abraham's Kinder auch Abraham's Erben seien, so wäre κατ' ἐπαγγελίαν ungehörig gewesen, weil die Verheissung 3<sup>16</sup> dem Abraham und seinem Saamen die Erbschaft des Messiasreichs verkündigt hatte, nicht aber erst dem Abraham diese Erbschaft und dann dem Saamen wiederum die Erbschaft Abraham's.

4<sup>1</sup>—7. Die thatsächlich erst durch Christus herbeigeführte Erbfähigkeit hat nicht früher in der Geschichte der Menschheit eintreten können, weil diese noch in ihrer Unmündigkeit war und erst durch Christus ihr die Sohnschaft vermittelt ist. — Bewiesen war, dass der Weg des Gesetzes nicht, wie die Judaisten meinten, ein directer Weg zum Ziele, nämlich zur Erfüllung der göttlichen Verheissung, aber auch nicht, wie man den Gedanken des P. durch Verdrehung hätte auffassen können, ein völliger Irr- und Abweg, sondern vielmehr ein sicher zu Christus führender Umweg sei. Aber die Frage drängte sich nun auf, warum dieser Umweg nöthig war, und nicht vielmehr Gott gleich nach der Verheissung den zu ihrer Erfüllung, zur Erbschaft führenden Weg des Glaubens eröffnet hat; die Antwort darauf war im Vorigen (παιδαγωγός 3<sup>24</sup>. — νόμοι 3<sup>25</sup>) bereits angedeutet, wird aber nun deutlich gegeben.

4<sup>1</sup>. λέγω δέ) Vgl. 3<sup>17</sup>. 5<sup>18</sup>. Röm 15<sup>8</sup>. I Kor 12: ich meine aber in Bezug auf diese durch Christum eingetretene κληρονομία, deren Begriff ich euch nun noch näher als oben erst in Christo verwirklicht zu erläutern habe. Diese Erläuterung giebt P. aus dem Gegensatze der vorchristl. Zeit, als der Zeit der unfreien, knechtmässigen Kindheit des Anerben. — ἐφ' ὅσον χρόνον) wie Röm 7<sup>1</sup>. I Kor 7<sup>29</sup>. — ὁ κληρονόμος) Der Artikel wie bei ὁ μασίτης 3<sup>20</sup>: der Erbe in jedweden gegebenen Fall. Unter κληρον. aber ist hier wie Mt 21<sup>28</sup> der Erbe der väterlichen Güter zu denken, welcher dies zwar noch nicht durch thatsächlichen Selbstbesitz, aber de jure ist, der Anerbe, dessen Vater noch lebt. (So Cameron., Neubour Bibl. Brem. V. 40, Wolf, Baumg., Seml., Michael. u. V. auch Winer, Schott, Wieseler, Reithm.). An den Erben zu denken, dessen Vater todt ist (Chrys., Theodoret und die meisten Aelteren, Rück., Studer b. Usteri, Olsh. schwankend, B.-Crus., de Wette, Hilgenf., Hofm., Wörn., Phil.) geht nicht gut an wegen 4<sup>2</sup>, da die Dauer der Vormundschaft (in welchem Sinne dann ἐπὶ ἐπιτρόπου 4<sup>2</sup> zu

fassen wäre) vom Gesetze abhängig war (Herm. Staatsalterth. § 121), also nicht durch die *προθεσμία* des Vaters begrenzt\*) sein könnte, ein Ausdruck, dem der Gedanke entspricht, dass der Vater eben die gesetzlich festgesetzte Zeit der Mündigkeit bestimme (Hofm., Phil.). — *νήπιος*) noch im Knabenalter. Vgl. I Kor 1311. „Imberbis juvenis tandem custode remoto gaudet equis etc.“. Virg. Aen. 964. Ganz contextwidrig beziehen es Chrys. u. Oecum. auf geistige Unreife (Röm 220. Hom II., ε 406. π 46 al.). — *οὐδὲν διαφέρει δούλου*) weil er nicht sui juris ist. Vgl. Liban. in Chis 11 D. b. Wetst. — *κύριος πάντων ὧν*) obgleich er Herr von Allem ist, nämlich rechtlich (Meyer: in eventum), als Anerbe aller väterlichen Güter. Sonach streitet weder dieses noch das vorherige Moment gegen die Voraussetzung, dass der Vater noch lebt (Einwand Hofm. u. A.) Vgl. Lk 1631. — Der *κληρονόμος νήπιος* stellt nicht das Volk Israel dar (Wieseler), sondern nach dem Zusammenhange mit 32 (vgl. 48) die Christenheit in ihrem frühern vorchristl. Stande gedacht. In diesem ist sie, ob Juden oder Heiden, Anerbe gewesen nach der Idee der göttlichen Vorherbestimmung (Röm 82ff. Eph 111. Joh 1152), vermöge deren sie zum Israel Gottes (616), zum wahren *σπέρμα* Abraham's, verordnet war.

42. *Ἐπίτροπος* ist hier nicht Vormund (*δερφανῶν ἐπίτροπος*, Plat. Legg. 766 C., Dem. 988 2. Xen. Mem. 1, 240. ΠΜκ 111. 132. 142, vgl. auch das Rabbinische אפוטרופוס b. Schoettg. Hor. 74sf.), wie es Alle erklären, welche den Vater als gestorben denken (aber s. z. 41), sondern Aufseher, Obwalter, und zwar ohne besondere Näherbestimmung (Herod. 1108. Pind. Ol. 1171. Dem. 819 17. Xen. Oec. 219 u. sehr oft bei Classik.), so dass es weder wie Mt 208. Lk 83 gleichbedeutend mit *οἰκονόμος* (was eine Doppelbezeichnung ohne Grund ergäbe), noch gleich *παιδαγωγός* zu nehmen ist (was eine willkürliche Beschränkung wäre). Jeder, an dessen Obwalterstellung der Knabe vom Vater in der getroffenen Ordnung des Familienwesens gewiesen ist, ist gemeint, und aus dieser Kategorie werden dann noch insbesondere die *οἰκονόμοι* hervorgehoben, die zu Haus- und Güterverwesern bestellten Obersclaven (Lk 161), als von welchen der *νήπιος*

\*) Zwar beruft sich B.-Crus. auf die Nachweisung Götting's (Gesch. d. Röm. Staatsverf. 109. 517), dass Gajus I. 55. 65. 189, vgl. Caes. Bell. Gall. 619 einen höhern Grad der väterlichen Gewalt bei den Galatern erwähne. Damit ist aber keineswegs nachgewiesen, dass die Mündigkeitszeit nach dem Tode des Vaters von dessen vorher getroffener Bestimmung abhängig gewesen sei.

zugleich das Verbleiben in der Richtung auf den künftigen Glauben gewesen), weder textmässig (3<sup>22. 24</sup>) noch der Geschichte entsprechend (Röm 11. Act 28<sup>25ff.</sup>). — εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι) Da εἰς 3<sup>24</sup> offenbar telisch zu fassen, und da die zeitliche Fassung usque ad (Erasm., Grot., Mich., Koppe, Morus, Rosenm., Rück., Usteri u. M.) nach πρὸ τοῦ ἐλθεῖν τὴν πίστιν, welches schon den terminus ad quem in sich fasst, sehr gehaltlos wäre, so ist zu erklären: auf den Glauben hin, d. h. mit der Abzweckung, dass wir in den Zustand des Glaubens übergehen sollten. Treffend Luther 1519: „in hoc, ut fide futura liberaremur“. Zu verbinden aber ist εἰς etc. nach Oec., Theophyl., Augustin, Calov., Raphel., Bengel, Reithm., Hofm. mit συγκαλειόμενοι, weil letzteres ohne diese Zugehörigkeit der telischen Angabe εἰς etc. keine charakteristische Modalbestimmung von ἐφρουρ. sein würde. Dies εἰς etc. ist das göttliche heilsgeschichtliche Ziel jener σύγκλησις, an welchem sie aufhören sollte; Christus ist des Gesetzes Ende. Vgl. 3<sup>22</sup>, wo ἵνα etc. unserm εἰς etc. entspricht. — μέλλουσαν) ist vorangestellt (nicht εἰς τ. πίστιν. τ. μέλλ. ἀποκ. schrieb P.), weil jener früheren Situation die nachherige künftige gegenübergestellt wird, auf welche es bei jener abgesehen war. Vgl. z. Röm 8<sup>18</sup>. Aehnlich IPT 51. II Mkk 8<sup>11</sup>. — ἀποκαλυφθῆναι) denn so lange noch nicht an Christum geglaubt wurde, war der Glaube noch nicht in die Erscheinung getreten: er war noch ein im Rathschlusse Gottes verborgenes als μυστήριον unbekanntes Heilsgut (Röm 16<sup>25</sup>), welches aber als geschichtliche Erscheinung enthüllt wurde, als Christus gekommen war und das Evang., die Predigt vom Glauben (3<sup>2. 5</sup>), kund gethan wurde. ἀποκ. als Infin. des Zwecks von ἐφρουρ. abhängig zu machen (Matthias: um als Solche, die auf den zuk. Glauben hin unter dem Banne waren, offenbar zu werden) ist gegen den Zusammenhang von der endlichen Erscheinung des Glaubens und gegen die Wortstellung.

3<sup>24</sup>. Demzufolge ist das Gesetz unser Pädagoge geworden auf Christum hin, hat das Gesetz, wie ein Pädagoge (s. z. I Kor 4<sup>15</sup>) seine Pfleglinge für den Zweck ihrer künftigen Mündigkeit, uns in Leitung und Zucht genommen, wobei Christus das Ziel war, d. h. wobei das Ziel war, dass wir zu seiner Zeit nicht mehr unter dem Gesetze stehen, sondern Christo angehören sollten. Dieses aus 3<sup>23</sup> sich ergebende munus paedagogicum aber bestand nicht in der Sündenbeschränkung \*) (die meisten älteren Ausleger, auch Win.,

\*) Vgl. Liban. D. 25. 576 C.: πρῶτον μὲν νόμῳ παιδαγωγῆσομεν

de Wette, Baur, Hofm., Reithm., Fricke, Wörn.; nicht Usteri, Hilgenf., Wieseler, Eadie, Phil., Holst.), wogegen der 3<sup>19</sup> ausgesprochene Zweck und der Gedankeninhalt von 3<sup>23</sup>, welcher keineswegs die Idee vorbereitender Besserung ausdrückt, entscheidet, sondern darin, dass das Gesetz seine Angehörigen für den künftigen Empfang des christlichen Heils (der Rechtfertigung aus dem Glauben) dermaassen bereitete, dass es vermöge des von ihm aufgeregten Sündenprincips fort und fort die Uebertretungen zu Wege brachte und förderte (3<sup>19</sup>. Röm 7<sup>5ff.</sup>), dadurch das Volk in sittlicher Gebundenheit (in der *φρουρά* 3<sup>23</sup>) hielt und, indem es zugleich Erkenntniss der Sünden wirkte (Röm 3<sup>20</sup>), das Schuldgefühl und Bedürfniss der Erlösung vom göttlichen Zorn (Röm 4<sup>15</sup>), welche Erlösung aber bei der natürlichen sittlichen Ohnmacht nicht durch's Gesetz selbst möglich war (Röm 3<sup>19f.</sup> 8<sup>3</sup>), mächtig zum Bewusstsein brachte (Röm 7<sup>24</sup>). Treffend Luther: „Lex enim ad gratiam praeparat, dum peccatum revelat et auget, humilians superbos ad auxilium Christi desiderandum“. S. auch Weiss bibl. Theol. § 72, b. Unter dieser Pädagogenzucht schreit endlich der Mensch: *ταλαίπωρος ἐγὼ* etc. Röm 7<sup>24</sup>. Dass *παιδαγωγός* nie, weder im klassischen Griechisch noch im hellenistischen, auch nicht I Kor 4<sup>15</sup> diejenigen bedeutet, welche als Beaufsichtiger ihre Pflegebefohlenen zu Sünden reizen oder ihre Sünden steigern, darf nicht, wie es von Fricke geschieht, gegen die hier gegebene Erklärung der pädagogischen Bestimmung des Gesetzes geltend gemacht werden. Das tertium comparationis ist allein die Aufgabe, den Pflegebefohlenen während der Zeit seiner Unmündigkeit und Unreife zu bewachen, ohne Rücksicht auf die sittlichen Verhältnisse. — *εἰς Χριστόν*) nicht usque ad Chr. (Castal., J. Cappell., Morus, Rosenm., Rück., Matthias), sondern das bezweckte Ziel bezeichnend, wie *ἵνα ἐκ π. δικ.* beweist, vgl. 3<sup>23</sup>. Chrys. u. seine Nachfolger (s. Suicer. Thes. II. 421. 544), Erasm., Zeger, Elsner u. M. beziehen *εἰς* darauf, dass das Gesetz *πρὸς τὸν Χριστόν, ὃς ἐστὶν ὁ διδάσκαλος, ἀπῆγε*, wie denn die Pädagogen in die Knaben in die Schulen und Gymnasien führen mussten (Plat. Lys. 208 C. Dem. 313 12. Ael. V. H. 331). Aber so wird die hier fernliegende Vorstellung von Christo als Lehrer eingebracht; er ist als Versöhner gedacht (*ἵνα ἐκ πίστ. δικ.*) — *ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῇ*) ist die göttliche Bestimmung, welche die Gesetzespädagogie an den

---

*αὐτῶν τὴν προαίρεσιν, ὥς ἂν τὴν ἀπὸ τοῦ νόμου ζημίαν ἀναδύομενοι σωφρονεῖν ἀναγκάζονται.* Vgl. auch Simplic. Epict. 10. 118 ed. Schweigh. u. s. Grot. z. u. St.

zugleich das Verbleiben in der Richtung auf den künftigen Glauben gewesen), weder textmässig (3<sup>22. 24</sup>) noch der Geschichte entsprechend (Röm 11. Act 28<sup>26ff.</sup>). — εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι) Da εἰς 3<sup>24</sup> offenbar telisch zu fassen, und da die zeitliche Fassung usque ad (Erasm., Grot., Mich., Koppe, Morus, Rosenm., Rück., Usteri u. M.) nach πρὸ τοῦ ἐλθεῖν τὴν πίστιν, welches schon den terminus ad quem in sich fasst, sehr gehaltlos wäre, so ist zu erklären: auf den Glauben hin, d. h. mit der Abzweckung, dass wir in den Zustand des Glaubens übergehen sollten. Treffend Luther 1519: „in hoc, ut fide futura liberaremur“. Zu verbinden aber ist εἰς etc. nach Oec., Theophyl., Augustin, Calov., Raphael., Bengel, Reithm., Hofm. mit συγκλειόμενοι, weil letzteres ohne diese Zugehörigkeit der telischen Angabe εἰς etc. keine charakteristische Modalbestimmung von ἐφρουρ. sein würde. Dies εἰς etc. ist das göttliche heilsgeschichtliche Ziel jener σύγκλεισις, an welchem sie aufhören sollte; Christus ist des Gesetzes Ende. Vgl. 3<sup>22</sup>, wo ἵνα etc. unserm εἰς etc. entspricht. — μέλλουσαν) ist vorangestellt (nicht εἰς τ. πίστιν. τ. μέλλ. ἀποκ. schrieb P.), weil jener früheren Situation die nachherige künftige gegenübergestellt wird, auf welche es bei jener abgesehen war. Vgl. z. Röm 8<sup>18</sup>. Aehnlich IPt 51. II Mkk 8<sup>11</sup>. — ἀποκαλυφθῆναι) denn so lange noch nicht an Christum geglaubt wurde, war der Glaube noch nicht in die Erscheinung getreten: er war noch ein im Rathschlusse Gottes verborgenes als μυστήριον unbekanntes Heilsgut (Röm 16<sup>25</sup>), welches aber als geschichtliche Erscheinung enthüllt wurde, als Christus gekommen war und das Evang., die Predigt vom Glauben (3<sup>2. 5</sup>), kund gethan wurde. ἀποκ. als Infin. des Zwecks von ἐφρουρ. abhängig zu machen (Matthias: um als Solche, die auf den zuk. Glauben hin unter dem Banne waren, offenbar zu werden) ist gegen den Zusammenhang von der endlichen Erscheinung des Glaubens und gegen die Wortstellung.

3<sup>24</sup>. Demzufolge ist das Gesetz unser Pädagoge geworden auf Christum hin, hat das Gesetz, wie ein Pädagoge (s. z. IKor 4<sup>15</sup>) seine Pfleglinge für den Zweck ihrer künftigen Mündigkeit, uns in Leitung und Zucht genommen, wobei Christus das Ziel war, d. h. wobei das Ziel war, dass wir zu seiner Zeit nicht mehr unter dem Gesetze stehen, sondern Christo angehören sollten. Dieses aus 3<sup>23</sup> sich ergebende munus paedagogicum aber bestand nicht in der Sündenbeschränkung \*) (die meisten älteren Ausleger, auch Win.,

\*) Vgl. Liban. D. 25. 576 C.: πρῶτον μὲν νόμῳ παιδαγωγήσομεν

de Wette, Baur, Hofm., Reithm., Fricke, Wörn.; nicht Usteri, Hilgenf., Wieseler, Eadie, Phil., Holst.), wogegen der 319 ausgesprochene Zweck und der Gedankeninhalt von 323, welcher keineswegs die Idee vorbereitender Besserung ausdrückt, entscheidet, sondern darin, dass das Gesetz seine Angehörigen für den künftigen Empfang des christlichen Heils (der Rechtfertigung aus dem Glauben) dermaassen bereitete, dass es vermöge des von ihm aufgeregten Sündenprincips fort und fort die Uebertretungen zu Wege brachte und förderte (319. Röm 75ff.), dadurch das Volk in sittlicher Gebundenheit (in der *φρουρά* 323) hielt und, indem es zugleich Erkenntniss der Sünden wirkte (Röm 320), das Schuldgefühl und Bedürfniss der Erlösung vom göttlichen Zorn (Röm 415), welche Erlösung aber bei der natürlichen sittlichen Ohnmacht nicht durch's Gesetz selbst möglich war (Röm 319f. 83), mächtig zum Bewusstsein brachte (Röm 724). Treffend Luther: „Lex enim ad gratiam praeparat, dum peccatum revelat et auget, humilians superbos ad auxilium Christi desiderandum“. S. auch Weiss bibl. Theol. § 72, b. Unter dieser Pädagogenzucht schreit endlich der Mensch: *ταλαίπωρος ἐγώ* etc. Röm 724. Dass *παιδαγωγός* nie, weder im klassischen Griechisch noch im hellenistischen, auch nicht I Kor 415 diejenigen bedeutet, welche als Beaufsichtiger ihre Pflegebefohlenen zu Sünden reizen oder ihre Sünden steigern, darf nicht, wie es von Fricke geschieht, gegen die hier gegebene Erklärung der pädagogischen Bestimmung des Gesetzes geltend gemacht werden. Das tertium comparationis ist allein die Aufgabe, den Pflegebefohlenen während der Zeit seiner Unmündigkeit und Unreife zu bewachen, ohne Rücksicht auf die sittlichen Verhältnisse. — *εἰς Χριστόν*) nicht usque ad Chr. (Castal., J. Cappell., Morus, Rosenm., Rück., Matthias), sondern das bezweckte Ziel bezeichnend, wie *ἵνα ἐκ π. δικ.* beweist, vgl. 323. Chrys. u. seine Nachfolger (s. Suicer. Thes. II. 421. 544), Erasm., Zeger, Elsner u. M. beziehen *εἰς* darauf, dass das Gesetz *πρὸς τὸν Χριστόν*, *ὃς ἐστὶν ὁ διδάσκαλος, ἀπῆγγε*, wie denn die Pädagogen die Knaben in die Schulen und Gymnasien führen mussten (Plat. Lys. 208 C. Dem. 313 12. Ael. V. H. 331). Aber so wird die hier fernliegende Vorstellung von Christo als Lehrer eingebracht; er ist als Versöhner gedacht (*ἵνα ἐκ πίστ. δικ.*) — *ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῇ*) ist die göttliche Bestimmung, welche die Gesetzespädagogie an den

---

*αὐτῶν τὴν προαίρεσιν, ὡς ἂν τὴν ἀπὸ τοῦ νόμου ζημίαν ἀναδυόμενοι σωφρονεῖν ἀναγκάζονται.* Vgl. auch Simplic. Epict. 10. 118 ed. Schweigh. u. s. Grot. z. u. El.

Subjecten, die ihr unterstellt waren, erreichen sollte. Das nachdrückliche ἐκ πίστεως (aus Glauben, nicht aus dem Gesetze) zeigt, wie irrig die pädagogische Wirksamkeit des Gesetzes auf die Sündenbeschränkung bezogen wird.

3<sup>25</sup>. Nicht mehr von ὥστε 3<sup>24</sup> abhängig. Jetzt will P. das schöne Bild des gekommenen Heils aufrollen. — οὐκ ἐστὶ) das ist das Aufathmen der Freiheit. — Zur Sache vgl. Röm 6<sup>14</sup>. 7<sup>25</sup>. 10<sup>4</sup>. — ὑπὸ παιδαγ.) ohne Artikel: unter Pädagogengewalt.

3<sup>26</sup>. Meyer meint (mit Berufung auf Wiesel. u. Matthias), den argumentativen Nachdruck habe nächst πάντες nicht υἱοί, welches man im Gegensatz zu den in παιδαγωγός enthaltenen παισὶ in dem prägnanten Sinne: mündige, freie Söhne zu fassen pflegt, sondern υἱοί θεοῦ, weil eben in θεοῦ das υἱοί seine ausdrückliche und völlige Bestimmtheit habe, und daher den bestimmenden Begriff zuzudenken unbefugt sei (vgl. auch Hofm. u. Wörn.), und er fasst darnach den Gedanken hier so: insgesamt seid ihr Gottessöhne mittelst des Glaubens; wo aber Alle ohne Ausnahme und ohne Unterschied Gottessöhne, und zwar durch den Glauben sind, da können Keine, wie Israel vor Erscheinung des Glaubens, unter der Botmässigkeit des Gesetzes stehen, weil der neue Lebensstand, der des Glaubens, ein ganz anderer, nämlich die Gemeinschaft mit der υἱότης Christi ist (3<sup>27</sup>). Allein, da nicht zu beweisen war, dass die Judenchristen nicht mehr unter der Botmässigkeit des Gesetzes stehen, sondern dass sie nach dem Kommen des Glaubens nicht mehr unter (irgend welcher) Pädagogengewalt sind (3<sup>25</sup>), und da in dem folgenden zur Erläuterung des Vorangeh. (vgl. 4<sup>1</sup>) eingeführten Abschnitt 4<sup>1ff</sup>. jedenfalls υἱοί mündige, der Kleinkinderzucht entwachsene Söhne bezeichnet, so ist es sehr wahrscheinlich, dass das Wort schon hier in dieser gegensätzlichen Beziehung gedacht, und die Beweisführung darnach folgende ist: Allzumal, Judenchristen, und Heidenchristen sind wir durch den Glauben \*) als einen Glauben an Jesum Christum der Kleinkinderzucht entwachsene Söhne Gottes geworden, und somit seid auch ihr Judenchristen nach dem Kommen des Glaubens nicht mehr unter einer Kleinkinderzucht (wie das Gesetz solche ausübte). — πάντες) und in der zweiten Person spricht P., weil das 3<sup>26f</sup>. Gesagte nicht von den Judenchristen allein (von welchen er vorher in der ersten Person redete), sondern von allen Christen überhaupt

\*) διὰ τ. πίστεως hat nicht dem πάντες gegenüber den Hauptaccent (Hofm.), da hierdurch nur das ἐλθ. τ. πίστεως 3<sup>25</sup> aufgenommen wird.



als solchen, mithin nach der individualisirenden Wendung der Rede von allen seinen Lesern galt; mögen sie vorher Juden oder Heiden gewesen sein, jetzt sind sie Gottessöhne. Nach Hofm. soll P. mit der zweiten Person seine heidenchristl. Leser meinen und das, was er von ihnen sagt, zum Beweise für seine Aussage über die zuvor dem Gesetze untergeben Gewesenen verwenden wollen. So hätte er verständlicher Weise etwa *καὶ γὰρ ὑμεῖς ἔσθη πάντες* etc. schreiben müssen. Nach dem ohne alle Beschränkung gebrauchten Ausdrucke in der zweiten Person mussten sich die Galat. Christen überhaupt ohne Unterschied angedredet sehen, was ihnen auch das *ἔσοι* 37 und das *Ἰουδαῖος οἰδὲ Ἕλληγ* vgl. mit *πάντες ὑμεῖς* 3<sup>28</sup> klar bestätigte. Wo hingegen P. die Galater als Heidenchristen meint (sofern sie dies dem grössern Theile nach wirklich waren), ergiebt dies einfach der Context (4s). — *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) gehört zu *πίστεως*. Nach der Structur *πιστεύειν ἐν τινι* (s. Mk 1 15. Eph 1 13. LXX. Ps 78 22. Jer 12 6. Clem. I Kor 22: *ἡ ἐν Χριστῷ πίστις*. Ignat. ad Philad. 8: *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω*) ist *ἡ πίστις ἐν Χριστῷ* ohne Artikel nach *πιστις* grammatisch richtig zur Einheit des Begriffes verbunden: der Glaube an Christum (nicht: fides in Christo reposita, der in Chr. beruhende Glaube, wie Meyer übersetzt). S. Winer § 20, 2 b. Fritzsche ad Marc. 63 ad Rom. I. 195f. Vgl. Eph I 1. 15. Kol 1 4. I Tim 3 13. Usteri, Schott, Hofm., Wieseler, Ewald, Matthias, Reithm., Lightf. (was Estius auch für annehmlich erklärte) verbinden *ἐν Χρ. Ἰ.* mit *υἱοὶ Θεοῦ ἐστε*, wozu es die Modalbestimmung sei, den Sinn entweder „utpote Christo prorsus addicti“ (Schott), oder von der Beschlossenheit in Christo“ (Hofm.), der von der objectiven Begründung der Kindschaft, welche *διὰ τ. πίστ.* subjectiv begründet sei (Wieseler, vgl. Hofm. u. Buhl), näher erklärend. Aber alle diese Momente liegen selbstverständlich schon in *διὰ τ. πίστ.* selbst, so dass *ἐν Χ. Ἰ.* als Parallele von *διὰ τ. π.* nur überflüssig und nachhinkend wäre, während es, mit *διὰ τ. π.* verbunden, die nachdrückliche, ja feierliche Vollständigkeit dieses Begriffes (vgl. 3<sup>22</sup>), dem grossen Gedanken des Satzes gemäss ausprägt, um so gewichtiger am Ende hinzutretend, als vorher bei *ἐλθεῖν* 3<sup>23</sup> und *ἐλθοῦσιν* 3<sup>25</sup> die *πίστις* noch ohne ihr Object erwähnt und dieses der Selbstverständlichkeit überlassen war.

37. Das eben gesagte *υἱοὶ Θεοῦ ἐστε*, als welches die Leser sämmtlich durch den Glauben an Christum seien, wird nun aus der Entstehung dieses Verhältnisses begründet. Nach Weiss bibl. Theol. § 83, d. A. 5 soll die Begründung von 3<sup>26</sup> nicht in 37, sondern nur in 37—28 liegen. Begründet

werde nämlich dies, dass die Christen durch den Glauben an Christum Söhne Gottes geworden sind, welche die Erbschaft (d. h. den vollendeten Heilsbesitz) zu erwarten haben, und zwar in folgender Weise: da die Gläubigen (326) als solche getauft und in Christum einverleibt sind (327), so dass sie nun mit Christo Eins geworden (328), so gehören sie zu dem Abrahamssaamen, dem nach 316 die Verheissung der *κληρονομία* gegeben ist (329). Aber da hiernach durch 327—28 nur begründet würde, dass sie *κληρονόμοι* sind, so müsste *υἱοὶ Θεοῦ* geradezu hier diese Bedeutung haben, was um so weniger möglich ist, da erst im Folgenden diese beiden Begriffe in Verbindung mit einander gebracht werden. — Das begründende Moment liegt darin, dass Christus Sohn Gottes ist. Vgl. Chrys.: *εἰ ὁ Χριστὸς υἱὸς τοῦ Θεοῦ, σὺ δὲ αὐτὸν ἐνέδυσαι, τὸν υἱὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ καὶ πρὸς αὐτὸν ὁμοιωθεὶς εἰς μίαν συγγένειαν καὶ μίαν ἰδίαν ἡγήτης*. Luther 1519: „Si autem Christum induistis, Christus autem filius Dei, et vos eodem indumento filii Dei estis“. — ὅσοι) jenem nackdrücklichen πάντες 326 entsprechend. — εἰς Χριστὸν) in Beziehung auf Christum nicht: in Christum eingetaucht (Weisse bibl. Theol. § 84, b. s. z. Röm 63), so dass ihr durch die Taufe Christo Angehörnde, der Lebensgemeinschaft mit ihm Theilhaftige wurdet. — *Χριστὸν ἐνεδύσασθε*) ohne Bild nach dem Zusammenhange: ihr habt denselben eigenthümlichen Lebensstand, d. h. das nämliche specifische Verhältniss zu Gott, in welchem Christus ist, euch angeeignet, seid mithin, wie Er Sohn Gottes ist, gleichfalls in die Sohnschaft Gottes eingetreten, nämlich durch das bei der Taufe empfangene *πνεῦμα υἱοθεσίας*, 45—7. Röm 815. I Kor 611. Tit 35. Beachte dabei, wie die Taufe die *μετάνοια* (Act 238) und den Glauben zur nothwendigen Voraussetzung hat. Vgl. Neand. II. 78f. Messner Lehre der App. 279. Der Eintritt in das Sein der Beschlossenheit in Christo, wie Hofm. den Ausdruck aus der Anschauung des *εἶναι ἐν Χ.* erklärt, kommt ebenfalls auf das Antheilbekommen an der Gottessohnschaft hinaus. Das vom Anziehen eines charakteristischen Kleides entlehnte Bild\*) ist

\*) Geschichtliche rituelle Beziehungen des Bildes sind bei der so allgemeinen Gangbarkeit desselben, und da der Context durchaus keine Andeutung enthält, ganz abzuweisen. Die vielen Verhandlungen der älteren Ausleger s. b. Wolf. Man betrachtete als Beziehung des Bildes theils heidnische Bräuche (wie Bengel: „Christus nobis est toga virilis“); theils Jüdische (es gehe auf die Gewandanlegung des Hohenpriesters bei dessen Bestellung, Deyling Obs. III. 480 ed. 2) theils christliche (es gehe auf die Anlegung neuer, späterhin weisser, Kleider nach der Taufe, Beza). Letzteres ist besonders noch deshalb verwerflich, weil

auch bei Griechen und Rabbinen (Schoettg. Hor. 572) gangbar. S. z. Röm 13 14. An letzterer Stelle wird das Anziehen Christi geboten, hier aber als geschehen dargestellt; denn dort ist es vom ethischen, hier vom principiellen, dogmatischen Gesichtspunkte aufgefasst. Vgl. Luther 1538. Die Annahme ἐνδύσασθαι Χριστόν sei hier nicht das Eintreten in die Sohnschaft Gottes, sondern das Anziehen des neuen Menschen (Kol 3 9—11), wobei vorzüglich an das Universalistische, rein Menschliche, worin alle bisher die Menschen von einander trennenden religiösen Unterschiede aufgehoben sind, zu denken sei, ist wortwidrig (Χριστόν) und contextwidrig (ὦμοι θεοῦ 3 26). Gleichwohl ist auch Wieseler im Wesentlichen dieser Fassung beigetreten, gegen unsere Erklärung einwendend, dass ὦμοι θεοῦ eine andere Gottessohnschaft ausdrücke als diejenige Christi, der aus Gott gezeugt sei. Allerdings sind die Christen nur durch Adoption (ὠμοθεσία) Gottessöhne, aber eben mittelst dieses in der Taufe angetretenen neuen Verhältnisses sind sie doch ethisch und rechtlich in den gleichen Lebensstand mit dem eingeborenen Sohne getreten und, wenngleich nur seine Adoptivbrüder, doch seine Brüder geworden. Vgl. Röm 8 29. Dies genügt zu der Vorstellung des Angezogenhabens Christi, wobei der metaphysische Differenzpunkt selbstverständlich ist, aber ausser Betracht bleibt. Zur rechtlichen Seite des Verhältnisses vgl. 3 29. Röm 8 17. — Dass übrigens aus der Vorstellung Χριστόν ἐνδύσασθαι nicht die Formel ἐν Χριστῷ εἶναι zu erklären sei, s. b. Fritzsche ad Rom. II. 82. Ebenso wenig aber ist umgekehrt zu verfahren (Hofm.), weil sowohl εἶναι ἐν τινι als auch ἐνδύσασθαι τινα oder τι in und ausser dem NT vielfach gebraucht wird, ohne dass eine Correlation beider Vorstellungen stattfinden kann. Beide gehen unabhängig neben einander, obgleich der Sache nach richtig ist, dass, wer ἐν Χριστῷ ist, Christum durch die Taufe angezogen hat.

3 28 \*). Nach diesem eurem Angezogenhaben Christi sind die Unterschiede eurer ausserchristlichen Lebensverhältnisse

der betreffende Gebrauch aus der apostol. Zeit gar nicht nachzuweisen, und jedenfalls erst aus der NT Idee des Anziehens des neuen Menschen hervorgegangen und deren Versinnlichung ist.

\*) Die Wahl zwischen den beiden gut bezeugten Lesarten πάντες (B<sup>1</sup>CDFG 17. Clem. Orig.), Elz., Lachm. II., Tisch. VII., WH. auch Meyer), und ἅπαντες (NAB<sup>3</sup>, Lachm. I., Tisch. VIII., Treg.) wird zu Gunsten der letzteren durch den Umstand entschieden, dass das vorangehende πάντες 3 28 die Verwandlung von ἅπαντες in πάντες hier wahrscheinlich macht. — Im Folgenden ist das Ursprüngliche: ἀπεῖς εἰς τότε ἐν Χριστῷ ἡμεῶν (N<sup>1</sup>BCDKLP etc.), woraus die übrigen Les-

verschwunden; sie haben auf dem Standpunkte dieses neuen Zustandes so gänzlich keine Geltung mehr, als ob sie nicht vorhanden wären. — ἐνι ist abgekürzte Form für ἐνεσσι (I Kor 6<sup>5</sup>. Kol 3<sup>11</sup>. Jak 1<sup>17</sup>), nicht die adverbialisirende Präposition (Hom. Oed. η 96. Schaef. ad Bos. 51. Kühner II. § 618), wie Winer, Usteri, Wieseler u. M. annehmen, mit zurückgeworfenem Accent. Hiergegen entscheidet, dass sehr häufig ἐνι und ἐν zusammenstehen (I Kor 6<sup>5</sup> und oft b. Griechen wie Xen. Anab. 5, 3<sup>11</sup>. Herod. 7<sup>112</sup>), nicht aber noch ἐσσι zugesetzt wird, wodurch sich das ἐνι an sich als compositum — ἐνεσσι oder ἐνεισι kenntlich macht. Vgl. auch Ellendt Lex. Soph. I. 591. Uebersetze: nicht giebt's da, nämlich bei diesem Verhältnisse, dass ihr alle Christum angezogen habet, einen Juden u. s. w. Dass die individualisirende, auf die Leser gehende Darstellung noch fortläuft, zeigt das ὑμεῖς 3<sup>28</sup>. 29; daher Hofm. mit Ungrund, aber in Folge seiner irrigen Fassung der zweiten Person 3<sup>26</sup>., ἐνι, weil nicht ἐν ὑμῖν dabeistehe (welches nach dem Contexte selbstverständlich ist), allgemein fassen will: „in Christo, oder jetzt, nachdem der Glaube gekommen“. — Zur Idee überh. vgl. Kol 3<sup>11</sup>. Röm 10<sup>12</sup>. I Kor 12<sup>13</sup>. — ἄρσεν καὶ θῆλυ Vgl. Mt 19<sup>4</sup>. Das Verhältniss ist anders gedacht als bei dem vorherigen οὐκ — οὐδὲ, nämlich: nicht giebt es da Männliches und Weibliches, zwei Geschlechter; so dass also nach καὶ die Negation nicht zuzudenken ist (Bornem. ad Act 15<sup>1</sup>). — ἅπαντες γὰρ etc.) Beweis aus dem diese Scheidungen aufhebenden Verhältnisse, welches stattfindet: denn ihr Alle seid Einer, machet eine einzige moralische Person aus, so dass also jene ausserchristl. Unterschiede der Individuen als nicht vorhanden erscheinen, in der höhern Einheit, zu welcher sie alle vermöge der Lebensgemeinschaft mit Christo erhoben sind, völlig aufgegangen. Das ist der εἰς καιὸς ἄνθρωπος Eph 2<sup>15</sup>. Beachte das nachdrückliche ἅπαντες wie 3<sup>26</sup> und ὅσοι 3<sup>27</sup>. — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Bestimmung zu εἰς ἔσσε. Sie sind nämlich Einer nicht schlechthin, sondern in der Bestimmtheit ihres christlichen Verhältnisses, sofern diese Einheit eben in Christo, dem sie alle angehören und leben (2<sup>20</sup>. II Kor 5<sup>10f</sup>. Röm 14<sup>8</sup>), ursächlich beruht. S. Kol 3<sup>11</sup>.

---

arten sich leicht ableiten lassen: εἰς wurde zur Verdeutlichung in ἐν verwandelt (FG. 17. Handschr. der It. u. Vulg.) oder durch Veranlassung der gleichen Endung im vorangeh. ὑμεῖς fortgelassen (Fuld: Vos estis in chr. j.), worauf zugleich die folgenden Worte mit dem Anfang von 3<sup>29</sup> conformirt wurden: ἐστὲ Χριστοῦ Ἰησοῦ (N\* A, doch hat N\* das ἐν, nur mit Zeichen der Ungültigkeit).

3<sup>29</sup> \*). Mit dieser eurer Angehörigkeit an Christus aber seid ihr Abraham's Nachkommenschaft; denn Christus ist ja das σπέρμα Ἀβρ. (3<sup>16</sup>), mithin müsset ihr, da ihr in das Verhältniss Christi eingetreten seid, an demselben Stande Theil haben und ebenfalls Abraham's σπέρμα sein, womit verheissungsmässig verbunden ist, dass ihr Erben seid, d. h. dass ihr, gleichwie Erben, die in den Besitz des betreffenden Vermögens getreten sind, das dem Abr. und seinem Saamen verheissene Heil des Messiasreiches (dessen Verwirklichung bevorstand) zu eigen habet. — δέ weiterschliessend, so dass εἰ δὲ ὑμῖς Χριστοῦ das Χριστὸν ἐεδύσασθε 3<sup>27</sup> nach der 3<sup>28</sup> erhaltenen Erläuterung der Sache nach wieder aufnimmt. Das nachdrückliche ὑμῖς hat zum gegensätzlichen Hintergrunde die leiblichen Abrahamiden, welche als solche nicht Christi Angehörige und mithin nicht Abraham's σπέρμα sind. — τοῦ Ἀβρ.) dem Χριστοῦ correlat, mit Nachdruck voran. Ihr seid Abraham's Saame, weil dies Christus ist (3<sup>16</sup>), dessen Lebensstand der eurige geworden, 3<sup>27</sup>. Vgl. Theodoret und Theophyl. — καὶ ἐπαγγ.) denn τῷ Ἀβρ. ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ 3<sup>16</sup>. Dieses σπέρμα 3<sup>16</sup> ist zwar Christus, aber die Christen haben Christum angezogen 3<sup>27</sup> und sind allesammt Einer in Christo 3<sup>28</sup>; so hat das καὶ ἐπαγγ. (verheissungsgemäss) seine Richtigkeit. Der Nachdruck aber liegt nicht auf καὶ ἐπαγγ. als Gegensatz von κατὰ νόμον (B.-Crus., Ewald, Wieseler) oder von einem andern Erbenstande (Hofm.) oder von natürlicher Erbschaft (Reithm.), sondern auf κληρονόμοι, an welches auch Kap. 4 das Weitere anknüpft, und welches hier und 4<sup>7</sup> den gewichtigen Schlussstein bildet. Dies κληρονόμοι ist der Triumph des Ganzen, durch καὶ ἐπαγγ. mit dem Siegel der göttlichen Gewissheit begleitet, Beides zusammen der endliche Vernichtungsschlag gegen die Judaist. Widersacher, ohne καὶ aber (s. d. krit. Anm.) desto energischer eintretend. Jener vermeintliche Gegensatz aber verstand sich schon längst bei dem σπέρμα τοῦ Ἀβρ. (vgl. 3<sup>18</sup>) von selbst. Der Artikel war so wenig erforderlich wie 3<sup>18</sup>. — κληρονόμοι) Dass hier der Sinn Erbe stattfinde, beweist der Zusammenhang mit dem Folgenden. Nicht aber τοῦ Ἀβρ. ist wieder bei κληρονόμοι zu denken, wie man aus σπέρμα schliessen könnte, sondern ohne einen Genit. der Person, welche beerbt wird, zu ergänzen, hat man an die κληρονομία des Messiasheils zu denken. Vgl. Röm 8<sup>17</sup>. Gegen die Ergänzung von τοῦ Ἀβρ. entscheidet

---

\*) καὶ vor κατὰ (Elz. gegen NABCD 17 etc.) ist zur Verbindung eingeschoben.

nicht nur das Folgende, in welchem von einer Beerbung Abraham's gänzlich keine Rede ist, sondern auch κατ' ἐπαγγελίαν. Denn hätte P. die Idee ausdrücken wollen, dass die Christen als Abraham's Kinder auch Abraham's Erben seien, so wäre κατ' ἐπαγγελίαν ungehörig gewesen, weil die Verheissung 3<sup>16</sup> dem Abraham und seinem Saamen die Erbschaft des Messiasreichs verkündigt hatte, nicht aber erst dem Abraham diese Erbschaft und dann dem Saamen wiederum die Erbschaft Abraham's.

4<sup>1</sup>—7. Die thatsächlich erst durch Christus herbeigeführte Erbfähigkeit hat nicht früher in der Geschichte der Menschheit eintreten können, weil diese noch in ihrer Unmündigkeit war und erst durch Christus ihr die Sohnschaft vermittelt ist. — Bewiesen war, dass der Weg des Gesetzes nicht, wie die Judaisten meinten, ein directer Weg zum Ziele, nämlich zur Erfüllung der göttlichen Verheissung, aber auch nicht, wie man den Gedanken des P. durch Verdrehung hätte auffassen können, ein völliger Irr- und Abweg, sondern vielmehr ein sicher zu Christus führender Umweg sei. Aber die Frage drängte sich nun auf, warum dieser Umweg nöthig war, und nicht vielmehr Gott gleich nach der Verheissung den zu ihrer Erfüllung, zur Erbschaft führenden Weg des Glaubens eröffnet hat; die Antwort darauf war im Vorigen (παιδαγωγός 3<sup>24</sup>. — νόιοι 3<sup>28</sup>) bereits angedeutet, wird aber nun deutlich gegeben.

4<sup>1</sup>. λέγω δέ) Vgl. 3<sup>17</sup>. 5<sup>18</sup>. Röm 15<sup>8</sup>. I Kor 1<sup>12</sup>: ich meine aber in Bezug auf diese durch Christum eingetretene κληρονομία, deren Begriff ich euch nun noch näher als eben erst in Christo verwirklicht zu erläutern habe. Diese Erläuterung giebt P. aus dem Gegensatze der vorchristl. Zeit, als der Zeit der unfreien, knechtmässigen Kindheit des Anerben. — ἐφ' ὅσον χρόνον) wie Röm 7<sup>1</sup>. I Kor 7<sup>39</sup>. — ὁ κληρονόμος) Der Artikel wie bei ὁ μωσής 3<sup>20</sup>: der Erbe in jedwedem gegebenen Fall. Unter κληρον. aber ist hier wie Mt 21<sup>38</sup> der Erbe der väterlichen Güter zu denken, welcher dies zwar noch nicht durch thatsächlichen Selbstbesitz, aber de jure ist, der Anerbe, dessen Vater noch lebt. (So Cameron., Neubour Bibl. Brem. V. 40, Wolf, Baumg., Sendl., Michael. u. V. auch Winer, Schott, Wieseler, Reithm.). An den Erben zu denken, dessen Vater todt ist (Chrys., Theodoret und die meisten Aeltern, Rück., Studer b. Usteri, Olsh. schwankend, B.-Crus., de Wette, Hilgenf., Hofm., Wörn., Phil.) geht nicht gut an wegen 4<sup>2</sup>, da die Dauer der Vormundschaft (in welchem Sinne dann ἐπὶ ἐπιτροπῆς 4<sup>2</sup> zu

fassen wäre) vom Gesetze abhängig war (Herm. Staatsalterth. § 121), also nicht durch die *προθεσμία* des Vaters begrenzt\*) sein könnte, ein Ausdruck, dem der Gedanke nicht entspricht, dass der Vater eben die gesetzlich festgesetzte Zeit der Mündigkeit bestimme (Hofm., Phil.). — *νήπιος*) noch im Knabenalter. Vgl. I Kor 13<sup>11</sup>. „Imberbis juvenis tandem custode remoto gaudet equis etc.“ Virg. Aen. 9<sup>649</sup>. Ganz contextwidrig beziehen es Chrys. u. Oecum. auf geistige Unreife (Röm 2<sup>20</sup>. Hom II., ε 406. π 46 al.). — *οὐδὲν διαφέρει δούλου*) weil er nicht sui juris ist. Vgl. Liban. in Chis 11 D. b. Wetst. — *κύριος πάντων ὧν*) obgleich er Herr von Allem ist, nämlich rechtlich (Meyer: in eventum), als Anerbe aller väterlichen Güter. Sonach streitet weder dieses noch das vorherige Moment gegen die Voraussetzung, dass der Vater noch lebt (Einwand Hofm. u. A.) Vgl. Lk 16<sup>31</sup>. — Der *κληρονόμος νήπιος* stellt nicht das Volk Israel dar (Wieseler), sondern nach dem Zusammenhange mit 3<sup>29</sup> (vgl. 4<sup>8</sup>) die Christenheit in ihrem frühern vorchristl. Stande gedacht. In diesem ist sie, ob Juden oder Heiden, Anerbe gewesen nach der Idee der göttlichen Vorherbestimmung (Röm 8<sup>assf</sup>. Eph 1<sup>11</sup>. Joh 11<sup>52</sup>), vermöge deren sie zum Israel Gottes (6<sup>16</sup>), zum wahren *σπέρμα* Abraham's, verordnet war.

42. *Ἐπίτροπος* ist hier nicht Vormund (*οἰκονόμος*, Plat. Legg. 766 C., Dem. 988 2. Xen. Mem. 1, 2<sup>40</sup>. II Mkk 11<sup>1</sup>. 13<sup>2</sup>. 14<sup>2</sup>, vgl. auch das Rabbinische אפטרופוס b. Schoettg. Hor. 74sf.), wie es Alle erklären, welche den Vater als gestorben denken (aber s. z. 41), sondern Aufseher, Obwaller, und zwar ohne besondere Näherbestimmung (Herod. 110a. Pind. Ol. 1171. Dem. 819 17. Xen. Oec. 219 u. sehr oft bei Classik.), so dass es weder wie Mt 20<sup>8</sup>. Lk 8<sup>3</sup> gleichbedeutend mit *οἰκονόμος* (was eine Doppelbezeichnung ohne Grund ergäbe), noch gleich *παιδαγωγός* zu nehmen ist (was eine willkürliche Beschränkung wäre). Jeder, an dessen Obwallerstellung der Knabe vom Vater in der getroffenen Ordnung des Familienwesens gewiesen ist, ist gemeint, und aus dieser Kategorie werden dann noch insbesondere die *οἰκονόμοι* hervorgehoben, die zu Haus- und Güterverwesern bestellten Obersclaven (Lk 16<sup>1</sup>), als von welchen der *νήπιος*

\*) Zwar beruft sich B.-Crus. auf die Nachweisung Götting's (Gesch. d. Röm. Staatsverf. 109. 517), dass Gajus I. 55. 65. 189. vgl. Caes. Bell. Gall. 619 einen höhern Grad der väterlichen Gewalt bei den Galatern erwähne. Damit ist aber keineswegs nachgewiesen, dass die Mündigkeitszeit nach dem Tode des Vaters von dessen vorher getroffener Bestimmung abhängig gewesen sei.

nicht nur das Folgende, in welchem von einer Beerbung Abraham's gänzlich keine Rede ist, sondern auch κατ' ἐπαγγελίαν. Denn hätte P. die Idee ausdrücken wollen, dass die Christen als Abraham's Kinder auch Abraham's Erben seien, so wäre κατ' ἐπαγγελίαν ungehörig gewesen, weil die Verheissung 3<sup>16</sup> dem Abraham und seinem Saamen die Erbschaft des Messiasreichs verkündigt hatte, nicht aber erst dem Abraham diese Erbschaft und dann dem Saamen wiederum die Erbschaft Abraham's.

4<sup>1</sup>—7. Die thatsächlich erst durch Christus herbeigeführte Erbfähigkeit hat nicht früher in der Geschichte der Menschheit eintreten können, weil diese noch in ihrer Unmündigkeit war und erst durch Christus ihr die Sohnschaft vermittelt ist. — Bewiesen war, dass der Weg des Gesetzes nicht, wie die Judaisten meinten, ein directer Weg zum Ziele, nämlich zur Erfüllung der göttlichen Verheissung, aber auch nicht, wie man den Gedanken des P. durch Verdrehung hätte auffassen können, ein völliger Irr- und Abweg, sondern vielmehr ein sicher zu Christus führender Umweg sei. Aber die Frage drängte sich nun auf, warum dieser Umweg nöthig war, und nicht vielmehr Gott gleich nach der Verheissung den zu ihrer Erfüllung, zur Erbschaft führenden Weg des Glaubens eröffnet hat; die Antwort darauf war im Vorigen (παιδαγωγός 3<sup>24</sup>. — υἱοί 3<sup>26</sup>) bereits angedeutet, wird aber nun deutlich gegeben.

4<sup>1</sup>. Λέγω δέ) Vgl. 3<sup>17</sup>. 5<sup>16</sup>. Röm 15<sup>8</sup>. I Kor 1<sup>12</sup>: ich meine aber in Bezug auf diese durch Christum eingetretene κληρονομία, deren Begriff ich euch nun noch näher als eben erst in Christo verwirklicht zu erläutern habe. Diese Erläuterung giebt P. aus dem Gegensatze der vorchristl. Zeit, als der Zeit der unfreien, knechtmässigen Kindheit des Anerben. — ἐφ' ὅσον χρόνον) wie Röm 7<sup>1</sup>. I Kor 7<sup>29</sup>. — ὁ κληρονόμος) Der Artikel wie bei ὁ μωσίστης 3<sup>20</sup>: der Erbe in jedwedem gegebenen Fall. Unter κληρον. aber ist hier wie Mt 21<sup>28</sup> der Erbe der väterlichen Güter zu denken, welcher dies zwar noch nicht durch thatsächlichen Selbstbesitz, aber de jure ist, der Anerbe, dessen Vater noch lebt. (So Cameron., Neubour Bibl. Brem. V. 40, Wolf, Baumg., Seml., Michael. u. V. auch Winer, Schott, Wieseler, Reithm.). An den Erben zu denken, dessen Vater todt ist (Chrys., Theodoret und die meisten Aelteren, Rück., Studer b. Usteri, Olsh. schwankend, B.-Crus., de Wette, Hilgenf., Hofm., Wörn., Phil.) geht nicht gut an wegen 4<sup>2</sup>, da die Dauer der Vormundschaft (in welchem Sinne dann ἐπὶ ἐπιτροπῆς 4<sup>2</sup> zu



fassen wäre) vom Gesetze abhängig war (Herm. Staatsalterth. § 121), also nicht durch die *προθεσμία* des Vaters begrenzt\*) sein könnte, ein Ausdruck, dem der Gedanke nicht entspricht, dass der Vater eben die gesetzlich festgesetzte Zeit der Mündigkeit bestimme (Hofm., Phil.). — *νήπιος*) noch im Knabenalter. Vgl. I Kor 13<sup>11</sup>. „Imberbis juvenis tandem custode remoto gaudet equis etc.“. Virg. Aen. 9<sup>649</sup>. Ganz contextwidrig beziehen es Chrys. u. Oecum. auf geistige Unreife (Röm 2<sup>20</sup>. Hom II., ε 406. π 46 al.). — *οὐδὲν διαφέρει δούλου*) weil er nicht sui juris ist. Vgl. Liban. in Chis 11 D. b. Wetst. — *κύριος πάντων ὧν*) obgleich er Herr von Allem ist, nämlich rechtlich (Meyer: in eventum), als Anerbe aller väterlichen Güter. Sonach streitet weder dieses noch das vorherige Moment gegen die Voraussetzung, dass der Vater noch lebt (Einwand Hofm. u. A.) Vgl. Lk 16<sup>31</sup>. — Der *κληρονόμος νήπιος* stellt nicht das Volk Israel dar (Wieseler), sondern nach dem Zusammenhange mit 3<sup>28</sup> (vgl. 4<sup>9</sup>) die Christenheit in ihrem frühern vorchristl. Stande gedacht. In diesem ist sie, ob Juden oder Heiden, Anerbe gewesen nach der Idee der göttlichen Vorherbestimmung (Röm 8<sup>28ff</sup>. Eph 1<sup>11</sup>. Joh 11<sup>52</sup>), vermöge deren sie zum Israel Gottes (6<sup>16</sup>), zum wahren *σπέρμα* Abraham's, verordnet war.

42. *ἐπίτροπος* ist hier nicht Vormund (*ὄργανόν ἐπίτροπος*, Plat. Legg. 766 C., Dem. 988<sup>2</sup>. Xen. Mem. 1, 2<sup>40</sup>. II Mkk 11<sup>1</sup>. 13<sup>2</sup>. 14<sup>2</sup>, vgl. auch das Rabbinische אפטרופוס b. Schoettg. Hor. 74sf.), wie es Alle erklären, welche den Vater als gestorben denken (aber s. z. 41), sondern Aufseher, Obwalter, und zwar ohne besondere Näherbestimmung (Herod. 110a. Pind. Ol. 1171. Dem. 819<sup>17</sup>. Xen. Oec. 21<sup>9</sup> u. sehr oft bei Classik.), so dass es weder wie Mt 20<sup>8</sup>. Lk 8<sup>3</sup> gleichbedeutend mit *οἰκονόμος* (was eine Doppelbezeichnung ohne Grund ergäbe), noch gleich *παιδαγωγός* zu nehmen ist (was eine willkürliche Beschränkung wäre). Jeder, an dessen Obwalterstellung der Knabe vom Vater in der getroffenen Ordnung des Familienwesens gewiesen ist, ist gemeint, und aus dieser Kategorie werden dann noch insbesondere die *οἰκονόμοι* hervorgehoben, die zu Haus- und Güterverwesern bestellten Obersclaven (Lk 16<sup>1</sup>), als von welchen der *νήπιος*

\*) Zwar beruft sich B.-Crus. auf die Nachweisung Götting's (Gesch. d. Röm. Staatsverf. 109. 517), dass Gajus I. 55. 65. 189, vgl. Caes. Bell. Gall. 619 einen höhern Grad der väterlichen Gewalt bei den Galatern erwähne. Damit ist aber keineswegs nachgewiesen, dass die Mündigkeitszeit nach dem Tode des Vaters von dessen vorher getroffener Bestimmung abhängig gewesen sei.

hinsichtlich der Geld- und anderer äusserer Bedürfnisse abhängig war. — ἀχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρ.) bis zum Termine des Vaters, bis zu der Frist, welche der Vater festgesetzt hat, den Sohn von dieser Abhängigkeit frei zu geben. ἡ προθεσμία, tempus praestitutum nur hier im NT, häufig aber bei Classikern. S. Wetst., auch Jacobs Ach. Tat. 446.

43\*). Ἡμεῖς) umfasst die Christen überhaupt, die Juden- und Heidenchristen zusammen (vgl. Win., Borg., Bagge, Ew., Köhl.). Dafür entscheidet 1) der Sinn von στοιχεῖα τοῦ κόσμου (s. nachher); ferner 2) 45, wo das erste ἵνα auf die Judenchristen, das zweite zur ersten Person zurückführende aber auf die Christen überhaupt geht, weil nämlich die 46 folgende Anrede an die Leser diese im Ganzen, nicht bloss die Judenchristen unter ihnen, als in dem vorherigen ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν mit inbegriffen darstellt; endlich 3) dass das 47 u. 8 von den Galatern gesagte οὐκέτι und τότε auf den Slavenstand der ἡμεῖς 43 zurückweist. Daher sind weder bloss die Judenchristen (Chryst. und die Meisten, auch Grot., Estius, Morus, Flatt, Usteri, Schott, B.-Crus., de Wette, Wieseler, Eadie, Wörn., Phil.), oder (wie Hofm. in Consequenz seiner unrichtigen Beziehung von 32 auf die heidnischen Leser will:) „die AT Gemeinde Gottes, welche jetzt in die NT übergegangen ist“, noch die Judenchristen vorzugsweise (Koppe, Rück., Matthies, Olsh., Ellic.), noch gar allein die Heidenchristen (Augustin.) zu verstehen. — ὅτι ἡμεν νήπιοι) charakterisirt nach Maassgabe der obwaltenden Vergleichung den vorchristlichen Zustand, welcher im Verhältniss zum christlichen Zustande derselben Subjecte ihr Knabenalter war. Anderwärts hat P. den Zustand der Christen vor der Parusie im Verhältniss zu ihrer Verfassung nach der Parusie als Knabenzeit gedacht. S. IKor 13.11. Eph 4.13. — ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεθα δεδουλ.) entspricht als Anwendung jenem οὐδὲν διαφέρει δούλου — ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶ κ. οἶκον.\*\*). Das Wort στοιχεῖον bezeichnet zunächst etwas in einer Reihe (στοῖχος) stehendes (nach

\*) Vor δεδουλευμένοι ist zweifellos ἡμεθα (ND\*FG 17, Tisch. VIII, WH., Zimm.) und nicht ἡμεν (ABCD<sup>be</sup>EKLP, Elz., Lachm., Tisch. VII, Treg., auch Meyer) zu lesen, da das vorangehende ἡμεν nirgends eine Veränderung erfahren hat und nach diesem offenbar das unklassische ἡμεθα conformirt und corrigirt wurde.

\*\*) Zum Folg. vgl. Schneckenburger, was sind die στοιχ. τ. κόσμου? ThJ 1848 444ff.; Kienlen über Gal 4.1–11 στ. τ. κ. Beitr. z. den th. Wissensch. her. v. Reuss u. Kunitz, Band 2. 1851 133ff.; Schaubach, commentat. quid στ. τ. κόσμου im NT sibi velint. Meining. 1862; Blom, verklaring von het στ. τ. κ., ThT 1883 1ff.

Meyer speciell einen solchen Pfahl oder Stift), darnach als einen Bestandtheil der Wörter den Buchstaben (Plat. Theaet. 202 E. Xen. Mem. 2, 11. Arist. poet. 202. Lukian. Jud. voc. 12), sodann den Grundbestandtheil, das Element (eine Bedeutung, von der es nicht wahrscheinlich ist, dass sie sich, wie Meyer annimmt, erst aus derjenigen des Buchstabens entwickelt habe). In dieser Bedeutung wird es auch hier, abgesehen von einigen ganz vereinzelter älteren Versuchen auf die Bedeutung Buchstabe zurückzugehen\*), allgemein angenommen, aber theils in physikalischem, theils in geistigem Sinne. 1) Der physikalische Sinn ergiebt sich jedoch in allen Modifikationen, wenn sie auch sprachlich nachweisbar sind, als hier nicht anwendbar. In diesem Sinn bezeichnet *στοιχεῖα* zunächst allgemein die Grundstoffe, Elemente, aus denen die Welt zusammengesetzt ist, so wird es seit Plato in der Profanrätigkeit gebraucht (Plato Tim. 48 B. 56 B., Polit. 278 C., Theaet. 201 E.) auch speciell von den vier Elementen (Plut. de plac. phil. 1, 2 875 C., vgl. Suidas s. v.), in der hellenist. Litteratur (Sap 7 17. IV Mkk 12 13. 19 18. Orac. Sibyll. ed. Friedl. 380) und zwei Mal im NT IPt 3 10. 12). Darnach fand man hier einen an die sinnlichen Elemente der Welt, das Irdische, Äusserliche gebundenen Cultus bezeichnet. (So Augustin. u. Marius Victor vom Natürdienst der Heiden; Bengel von den äusserlichen Geboten des Judenthums über materielle, weltliche Dinge; Neander vom „Gebundensein der Religion an eine Mannigfaltigkeit sinnlicher Formen“ im Judenth. u. Heidenth., Schneckenburger, a. a. O. von sinnlichem, äusserlichem Dienst in Bezug auf Elemente der sichtbaren Welt; Messner, Lehre der App. 236ff.: „die Abhängigkeit des rel. Bewusstseins von den irdischen, sinnlichen, vergänglichen Dingen, aus denen dieser irdische κόσμος seinen Grundbestandtheilen nach besteht“; Ewald vom Jüd. Speise- und Tagedienst wie vom heidn. Sterndienst als einer Dienstbarkeit gegen die „Grundstoffe der Welt, in deren Ganzes erst durch den Geist Leben

---

\*) So nach dem Vorgange von Tertull. c. Marc. 54. Luther: „pro ipsis literis legis, quibus lex constat. — — Mundi autem vocat, quod sint de iis rebus, quae in mundo sunt“. Ebenso 1524. Wenigstens ähnlich 1538. Neuerlich auch Michael.: es seien die Levitischen Gesetzeshandlungen gemeint, weil sie zusammengekommen zum Voraus das Evang. gepredigt hätten. Verwandt ist die Erklärung von Nösselt Opusc. II. 209, welcher *στοιχεῖα* Zeichen fasst (Arist. Eccl. 652, wo es vom Schatten des Sonnenuhr-Stiftes steht, vgl. Lukian. Gall. 9. Cronos. 17): es seien die Jüdischen Ceremonien deshalb so genannt, weil sie den künftigen christl. Cultus vorangedeutet hätten. Diese Fassungen sind schon deshalb verfehlt, weil der Ausdruck *στοιχ.* *κόσμ.* auch mit auf das heidnische Wesen geht.

und durch Gott Einheit und Sinn kommen kann“, Lechler 308 von Elementarmächten der sichtbaren Schöpfung, Schürer, ThLz 1881 594: „die Grundstoffe der Welt, also die materielle Welt“: Hofmann: aus dem Untergange der stofflichen Elemente der jetzigen Welt II Pt 3<sup>10</sup> werde die *οἰκουμένη μέλλουσα* Hbr 25 hervorgehen, und diese werde von dem Geiste Art und Wesen haben, dessen Mittheilung Anfang der Erfüllung jener Verheissung sei, Israel aber sei unter die stofflichen Elemente, aus denen die gegenwärtige Welt zusammengesetzt sei, insofern geknechtet gewesen, als es in s. Thun u. Lassen zwingenden Gesetzen unterworfen war, welche sich auf die Welt in ihrer derartigen Stofflichkeit bezogen; nach den Dingen dieser körperlichen Welt habe es sich richten müssen, während ihm verheissen sei, aller Dinge Herr zu werden. Aehnlich Wörn. Allein abgesehen davon, dass mehrere dieser Ausleger unrichtig an jüdischen oder an heidnischen Cultus allein denken (s. nachher), ist diese Erklärung auch sonst nicht haltbar; sie widerspricht dem Umstand, dass in dem Ausdruck *στοιχ. τ. κόσμ.* nach 49, wo *στοιχεῖα* ohne *τ. κόσμους* steht, *στοιχεῖα* den wesentlichen, *κόσμους* den unwesentlicheren Bestandtheil bildet; jene Erklärung muss nämlich in dem fraglichen Ausdruck den Begriff des Weltlichen, Aeusserlichen betonen, lässt dagegen den Begriff der ersten Grundstoffe, wenn ihm nicht eine willkürliche gegensätzliche Beziehung zur einenden Wirkung Gottes (Ewald) oder zur zukünftigen Welt (Hofm.) gegeben wird, zu keiner entsprechenden Geltung kommen und kann dies nicht: denn die heidnische Religion war höchstens als Dienstbarkeit gegen die Erscheinungen, nicht aber gegen die Grundbestandtheile der Welt zu bezeichnen, und vollends konnte P. den jüdischen Cultus nicht in dieser Weise, überhaupt nicht als Naturdienst charakterisiren, wie es nach jener Erklärung von *στοιχεῖα* in 49 geschehen würde. Die Behauptung aber, dass mit den Weltelementen die Engel bezeichnet seien, welche das Gesetz gegeben haben (Ritschl, Rechtf. u. Vers. II 251. 2. A.), ist dadurch zu ungenügend gestützt; dass gelegentlich „die Vorstellung der Engel an die Anschauung meteorologischer Erscheinungen angeknüpft ist“ (Ps 104<sup>4</sup>) und darum unmöglich weil P. dann, was nicht denkbar ist, den jüd. Cultus als Engeldienst (49) benannt hätte. Mehr würde der Begriff von *στοιχεῖα* zu seinem Recht kommen, wenn man es in der engeren physikal. Bedeutung der elementaren Bestandtheile des Himmels oder der Himmelskörper, Gestirne, nimmt, wie die meisten patrist. Exegeten mit Beziehung auf die 49. 10 genannte, durch den Lauf des Mondes und der Sonne bestimmte Jüdische Neumonds-, Fest- und

Sabbathsfeier (Chrys., Theodoret., Ambros., Pelag.) und mehrere Neuere, die aber dabei die Gestirne mit der Vorstellung von lebenden himmlischen Wesen in Verbindung gebracht glauben (so Schulthess, Engelwelt 113. 129 mit Beziehung auf den jüd. Engeldienst; Hilgenfeld, Galaterbr. 66, ZwTh 1858 99. 1860 208 u. Eiml. i. NT: belebt gedachte Himmelskörper, als deren Verehrung P. gleicherweise den heidnischen Polytheismus und die hauptsächlich durch den Mondlauf bestimmten Festzeiten der jüd. Gesetzesreligion angesehen habe; ebenso Lipsius paulin. Rechtfertigungsl. 88f., Baur Christenth. der 3 ersten Jahrh. 49. Holsten, Klöpper, Br. an d. Colosser 1882 36ff., auch A. H. Francke StKr 1883 140f.). Aber speciell Grundbestandtheile gerade des Himmels, Gestirne, kann *στοιχεῖα* nur bezeichnen, wenn, wie dann gewöhnlich ist, *οὐράνια* dabei steht oder aus dem Zusammenhange dies oder τοῦ οὐρανοῦ zu ergänzen, nicht aber hier, wo es gerade durch *κόσμου* verallgemeinert ist; und als Gestirndienst, wie solcher dann 49 bezeichnet wäre, ohne oder mit Engeldienst, konnte P. weder das gesammte Heidenthum noch auch viel weniger den jüdischen Festcultus denken. 2) Sonach sind die *στοιχεῖα* Elemente, hier vielmehr in geistigem Sinne zu fassen, aber nicht in der Bedeutung Principien, Grundsätze (beginnels, grondstellingen) von den bekannten Principien der sinnlichen Welt, d. h. welchen die Welt folgt (so Blom a. a. O. mit Berufung auf den Gebrauch des Wortes bei Aristot. Polit. 4 11), denn diese dachte P. als sündliche und gottwidrige, während er als solche nicht im AT Gesetz enthaltene Principien betrachten konnte, sondern in dem Sinne der ersten Anfangsgründe, der Elemente des Wissens (so Hieron., „Einige“ bei Theophyl., Gennad. bei Oecum. 747 D., Erasm., Castal., Calv., Bez., Grot. u. die meisten Neueren, auch Kienlen, Schaubach, Wiesel, Cremer Wörterb. Lightf., Eadie, Baur, Paulus II 222. 2. A., F. Delitzsch ZlTh 1878 40ff. Grimm in Hilg. ZwTh 1883 263). In diesem Sinne steht das Wort in der späteren Profangrécitität häufig (vgl. Galen adv. Lyc.: *στοιχεῖα τῆς Ἰπποκράτους τέχνης*. Cornut. 14: *στοιχεῖον παιδείας*. Plut. de puer. educ. 16. (12c): *στοιχεῖα τῆς ἀρετῆς*, im NT zweifellos Hbr 5 12 (*στοιχεῖα τῶν λογίων τ. Θεοῦ*), aber auch, wo die Erklärung ähnlich wie an unserer Stelle schwankt Kol 2s. 20. Für diese didaktische Bedeutung und gegen alle anderen Erklärungen entscheidet der Zusammenhang von unserer Stelle wie auch von Kol 2s. 20. Derselbe führt nämlich darauf, dass *στοιχεῖα τ. κόσμου* etwas Autoritatives ist (vgl. den Parallelismus mit *ἐπιτρ. κ. οἶκον*. Gal 4a) Lehren von gesetzlich verpflichtender Art enthält (vgl. den Parallelismus mit *παράδοσις* Kol 2s u. *ἐντάλματα*,

διδασκαλ. Kol 2<sup>22</sup>), das mosaisch. Gesetz selbst mitumfasst (vgl. Gal 3<sup>25</sup> mit 4<sup>2</sup>; u. 4<sup>13</sup> mit 4<sup>5</sup>), etwa im Verhältniss zur christl. Gotteserkenntniss wirkungsloses und armseliges, durch jene beseitigtes (Gal 4<sup>9</sup>), also offenbar eine unvollkommenere religiöse Erkenntniss ist, in Vorschriften besteht, denen der Christ durch Wachsthum in der Gemeinschaft mit Christus sich entfremdet (Kol 2<sup>19.20</sup>), der vorchristl. Zeit der Unmündigkeit der Menschen entspricht (Gal 4<sup>8</sup>), zur Unvollkommenheit der christl. Zeit (Gal 4<sup>4</sup>), wie der Vollkommenheit der einzelnen Christen (Kol 2<sup>8</sup> vgl. mit 4<sup>10</sup>) in Widerspruch steht. Dies Alles zusammen, besonders auch der letzte Zug verglichen mit der Parallelstelle Hbr 5<sup>12ff.</sup>, wo die *στοιχεῖα* als der Unmündigkeit entsprechende der christl. Vollkommenheit widersprechende Elemente religiöser Wahrheit dargestellt sind, nöthigt dazu, auch im Gal u. Kol das Wort im didaktischen Sinne zu nehmen. Wenn gewöhnlich dabei ein Genitiv steht, welcher den Inhalt bezeichnet, so kann es doch auch ohne einen solchen gebraucht werden in der allgemeinen Bedeutung geistiger, didaktischer Anfangsgründe (Xenoph. Mem. 2, 11: ἀρξάμενον ἀπὸ τῆς τροφῆς ὥσπερ ἀπὸ τῶν στοιχείων, Plut. Marcell. 175. Euklid's Ueberschrift vgl. Grimm a. a. O.). Es kann daher, wie Hbr 5<sup>12</sup> neben dem Genit. des Inhalts ein Gen. der Quantität τῆς ἀρχῆς, so auch statt jenes Genitivs vielmehr ein anderer wie hier τοῦ κόσμου hinzutreten. Dabei ist dann κόσμον nicht physikalisch und als Gen. der Qualität zu erklären in dem Sinne von ἅγιον κοσμικόν Hbr 9<sup>1</sup> (so Eadie nach Conybeare: elementary lessons of outward things, u. Delitzsch a. a. O.: in Dingen der äusseren Welt sich bewegende Elemente), sondern κόσμος bezeichnet, wie es hier dem allgemeinen Zusammenhange u. Kol 2<sup>8</sup> dem Parallelismus mit ἄνθρωπον angemessener ist, die natürliche Menschheit (vgl. I Kor 6<sup>2. 1132</sup>), und der Genit. ist Gen. des Besitzes oder der Beziehung: für die Welt. Die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* sind also die Elemente der nichtchristl. Menschheit, d. h. die Elementardinge, die unreifen Religionsanfänge, welche die Sache derer sind, die noch ausserhalb des Christenthums stehen. Nicht zur vollkommenen Religion gelangt, hat es der κόσμος noch mit dem religiösen Anfängerwesen zu thun, zu welchem er unfrei wie im Knechtsverhältnisse steht. Solche Rudimente werden aber 4<sup>10</sup> ausdrücklich genannt, daher nicht einseitig das Anfänger-Wissen zu verstehen ist, die Anfänge der religiösen Erkenntniss in der nichtchristl. Welt (Kienlen), wozu auch weder die Vorstellung des Verhältnisses als Sklaverei, noch die Zusammenfassung des jüdischen und heidnischen Dienstes unter Einem

Begriffe passen würde, sondern die Rudimenta ritualia, das Ceremonialwesen des Juden- und Heidenthums (vgl. Schaubach a. a. O. off.), womit aber auch die entsprechende Unvollkommenheit der religiösen Erkenntniss verbunden ist. Vgl. Kol 2s. 20. Man hat gegen die Erklärung: „religiöse Elementardinge der Welt“ eingewendet, dieser Begriff passe nicht zum Judenthum, sofern es göttliche Offenbarung sei, und auch nicht zum Heidenthume, welches nach P. etwas der Religion Fremdartiges sei; s. bes. Neand. Allein Letzteres ist irrig (Act 17<sup>22. 23</sup>) und Ersteres findet unter Beachtung der gegenwärtigen Prätensionen, die überwiegend auf der ceremoniellen Seite des Gesetzes lagen, in der Relativität des Begriffs rudimenta seine Erledigung, nach welcher das Judenthum im Verhältniss zum Christenthum als zur absoluten Religion, obgleich ein göttliches Institut, doch in die Vorstellung der στοιχεῖα, weil nur für die νηπίους bestimmt und vorübergehenden propädeutischen Zweckes, gehören kann. (Vgl. Baur, Paulus II. 222. Weiss, bibl. Th. § 72, c. Ritschl, altkath. K. 73). Haben aber die meisten Aelteren, auch Olsh., B.-Crus., de Wette, Eadie (unter vielfach schwankenden und verfehlten Deutungen von κόσμος, s. Wolf u. Rück. z. St.) den Ausdruck bloss auf den Judaismus (das Gesetz „als ein nur für das Kindesalter berechnetes Bildungsmittel“, de Wette, welchem Wieseler folgt) bezogen, während Koppe u. Schott das analoge Wesen des Ethnicismus nur nebenbei mit gelten lassen, so steht ausser dem oben zu ἡμεῖς Bemerkten und der deutlichen Zusammenfassung von Judenthum und Heidenthum durch den einen Ausdruck in 49 (s. z. d. Vers) der Begriff von τοῦ κόσμου entgegen. Dieser Begriff ist jedenfalls zu weit, um zum Gesetze, welches nur dem Volke Israel gegeben war, zu passen, man mag nun von der Menschheit überhaupt (de Wette, Wieseler), oder von der ungläubigen Menschheit im Gegensatz gegen die ἄγιοι im christl. Sinne fassen\*). Zwar könnte es unweise scheinen (s. bes. Wies.), dass P. Judenthum und Heidenthum in Eine Kategorie gebracht haben sollte. Aber er hat es ja mit judaist. Verführungen in vornehmlich heidenchristl. Gemeinden zu thun; so konnte er

\*) Olsh., die Schwierigkeit, welche der Begriff von κόσμος der Beziehung auf den Judaismus entgegengestellt, fühlend, trifft die willkürliche Auskunft, der Ausdruck gehe auf die bloss äusserliche und buchstäbliche Auffassungsweise des AT, welche bloss bei den Handlungen stehen bleibe, ohne die Idee zu berücksichtigen, welche in ihnen liege. „So verfahren die Judaisten, und in dieser Gestalt erschien das AT nicht bloss als der Anfang des göttlichen Lebens, sondern auch als der Welt verfallen“ u. s. w.

zu desto stärkerer Beschämung und Warnung das unfreie Verhältniss, zu welchem man sich durch solche Verführung zurückwenden liess, dermassen bezeichnen, dass es mit dem heidnischen Cultuswesen, aus dessen Knechtschaft man erst vor nicht langer Zeit durch das Christenthum befreit worden war, unter Einen Begriff zusammentrat. — *ἡμεν δεδουλωμ.*) kann sowohl zusammen als auch getrennt gefasst werden; Letzteres ist vorzuziehen, weil so dem *οὐδὲν διαφέρει δούλου* 41 und dem *ὑπὸ ἐπιτρόπου ἐστὶ* 42 nachdrücklicher ausgesprochen wird; wir waren Geknechtete.

44\*). *Ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*) entspricht dem *ἄκρι τῆς προθεσμ. τοῦ πατρ.* 42. Die von Gott bestimmte Zeit, welche bis zur Erscheinung Christi verlaufen sollte (*ὁ χρόνος*), also die vormessianische Periode, ist als ein Maass gedacht, welches noch nicht voll war, so lange sie noch nicht ganz verlaufen war (vgl. Gen. 29<sup>21</sup>. Mk 1<sup>15</sup>. Lk 21<sup>24</sup>. Joh 7<sup>8</sup>. Joseph. Antiq. 6, 41 al.). Daher ist *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*: derjenige Zeitmoment, durch welchen jenes Zeitmaass voll wurde. Vgl. z. Eph 1<sup>10</sup> u. Fritzsche ad Rom. II. 473. — Wie P. die geschichtliche Bedingtheit jenes Zeit-Rathschlusses gedacht habe (Theophyl.: *ὅτε πᾶν εἶδος καλίας διεξελθοῦσα ἢ φύσις ἢ ἀνθρωπίνη ἐδεῖτο θεραπείας*; Baur: als die Menschheit dazu reif geworden war; de Wette: „durch das Bedürfniss gewisser Vorbereitungen oder durch die Nothwendigkeit der zu einem gewissen Punkte gediehenen religiösen Entwicklung der Menschheit“), ist nach seiner Anschauung von der Bestimmung des zwischen die Verheissung und deren Erfüllung eingetretenen Gesetzes (3<sup>19. 24</sup>. Röm 5<sup>20</sup>) unzweifelhaft; Theophyl. hat im Wesentlichen das Richtige. Die Noth war aufs Höchste gestiegen. Vgl. Chrys. ad Eph. 1<sup>10</sup>: *ὅτε μάλιστα ἐμελλον ἀπόλλυσθαι, τότε διεσώθησαν*. Mit Ungrund erkennt hier Baur (s. dessen NT Theol. 173) das Hervorgegangensein des Christenthums aus einem der Menschheit immanenten Princip, nämlich aus dem geistigen Fortschritt zur Freiheit des Selbstbewusstseins. — *ἐξαπέστειλεν*) er sandte von sich aus. 4<sup>6</sup>. Act 7<sup>12. 112. 17<sup>14</sup> al. Dem. 25<sup>15</sup>. Polyb. 3, 11<sup>1</sup>. 4, 26<sup>2</sup>. 4, 30<sup>1</sup> u. oft. Der Ausdruck setzt die Vorstellung einer nicht bloss idealen (Beyschlag Christol. d. NT 220ff.), sondern realen persönlichen Präexistenz Christi voraus (s. Rübiger Christol. Paul. 16. Lechl. apost. Zeit. 315f. Weiss</sup>

\*) *γενώμενος* (bei Minusk. und wenigen Vätern, von Erasmod empfohlen, von Math. aufgenommen, von Rinck vertheidigt) statt des urspr. *γενόμενον* ist richtiges Interpretament (dem Sinne nach, nicht dem Tempus nach s. schon Phot., Oec., Amph. 90), welches sich auch Röm 13 in Codd. bei Aug. findet.



bibl. Theol. § 79, bc. R. Schmidt Paulin. Christologie 144. Pfeiderer Paulin. 136f. Dorner Syst. d. christl. Glaubensl. I. 342). Denn in Verbindung mit den folgenden Participialbestimmungen kann *ἐξαπ.* nicht die Aussendung Christi in die Berufswirksamkeit bezeichnen, sondern nur die Sendung in die Welt aus einer Existenzweise, in der er nicht vom Weibe geboren und dem Gesetze unterworfen war. Und in dieser Existenzweise schon ist er nach P. offenbar Sohn Gottes (vgl. 115), also nicht dies durch seine übernatürliche Erzeugung geworden, wie Hofm. will, indem er behauptet: „Eben damit, dass ihn Gott aus sich in die Welt entsendet hat, ist er der Sohn Gottes“. Vgl. dagegen Gess Lehre von der Person Christi II. 96f. Andererseits ist für P. der himmlische Ursprung Christi nicht der Grund, um deswillen er ihn Sohn Gottes nennt (vgl. Weiss, bibl. Theol. § 77, c. A.), sondern diese Würde schreibt er zunächst dem menschgewordenen und auferstandenen Christus zu. — *γενόμενον ἐκ γυναικός* so dass er wurde d. h. hier geboren ward aus einem Weibe; das Verhältniss des Partic. Aor. ist wie Phl 27f. Wer diese *γυνή* war, wusste jeder Leser; aber deshalb ist nicht mit Schott nach vielen Aeltern zu sagen: „de virgine sponsa dicitur“ (vgl. schon Augustin. serm. 16 de temp., Hieron. u. A.), sondern vgl. Job 141. Mt 1111. Auch ist nicht in *ἐκ* etwas Absonderliches zu finden („ex semine matris — non viri et mulieris coitu“, Calvin vgl. Corn. a Lap., Estius, Calov. u. M.; Theophyl. nach Basil., Hieron. u. M. *ἐκ τῆς οὐαίας αὐτῆς σῶμα λαβόντα*), sondern *ἐκ* ist die ganz gewöhnliche Präposition vom Geborenwerden (Joh 36. Mt 116. I Pt 122 al. 3. Esr 416. IV Mkk 1414, oft in Classikern auch bei *γίνεσθαι*). Das gerade, dass Christus, obgleich der Sohn Gottes, welchen Gott von sich ausgesandt, als Mensch (Röm 515. I Kor 1521. Act 1731) und ganz wie ein gewöhnlicher Mensch in's zeitliche Leben eintrat, als ein Weibgeborner in dieses Leben eintrat, will P. als die Art und Weise der Ausführung des göttlichen Rathschlusses hervorheben. Vgl. Röm 8a. Phl 27. Die der natürlichen Geburt vorgängige übernatürliche Zeugung gehörte nicht hierher; ihre Erwähnung wäre sogar wider den die Erniedrigung beziehenden Zusammenhang gewesen; sie wird aber auch nirgend anderswo vom Ap. ausdrücklich erwähnt oder sicher als in seinem Systeme liegende Consequenz (Weiss) zu erkennen gegeben. — *γενόμενον ὑπὸ νόμον* Luther: „unter das Gesetz gethan“, und so die Meisten: *legi subjectum*. Aber willkürlich ist's hier *γενόμεν.* in anderem Sinne\*) zu

\*) An und für sich ist *γένεσθαι ὑπό* mit Accus. für den Sinn

nehmen als vorher; auch geht so der lebendige Nachdruck des zweimaligen *γενόμεν.* verloren. Richtig fassen daher Michael, Koppe, Matthies, Schott, de Wette, Lechl.: *γενόμεν.* natum. Auch so wird ja „der Beginn eines *εἶναι ὑπὸ νόμον*“ (Hofm.) ausgedrückt, und zwar bestimmter. P. will die Geburt des Gottessohnes nicht bloss als gewöhnliche menschliche, sondern auch als gewöhnliche Jüdische darstellen (vgl. Hbr 2<sup>14</sup>—17), und sagt deshalb: geboren von einem Weibe, geboren unter dem Gesetze, so dass er der Beschneidung und allen sonstigen Bestimmungen des Gesetzes unterworfen ward wie jedes andere Jüdische Kind. So aber liess nach P. Gott seinen Sohn geboren werden, nicht allein weil dieser sonst weder überhaupt, noch als Verfluchter des Gesetzes (3<sup>13</sup>), welches sich nicht auf Nichtjuden bezog (Röm 1<sup>12</sup>), hätte sterben und den Gesetzesfluch für die Untergebenen des Gesetzes nicht hätte unwirksam machen können (Meyer, vgl. Röm 8<sup>3f.</sup> Hbr 3<sup>14f.</sup>) sondern allgemeiner, weil durch seine Zugehörigkeit zu den Weibgeborenen und dem Gesetze Unterworfenen alle Heilsbedeutung seines Werkes oder Geschickes für dieselben bedingt war. Deshalb, nicht bloss des Gegensatzes zu *τὸν υἱὸν αὐτοῦ* wegen (Schott), hat P. *γενόμεν. ἐκ γυν., γεν. ὑπὸ νόμ.* als charakteristische Bezeichnung der Erniedrigung, in welche Gott seinen Sohn eintreten liess, hinzugesetzt. Wenn R. Schmidt, paulin. Christ. 79 das *γενόμεν. ὑπὸ νόμον* ganz allgemein als Eintritt „in einen Zustand des Unterworfenenseins und der Bedingtheit“ erklärt, so entscheidet dagegen, dass *νόμος*, wie überall in diesem Abschnitt und im ganzen Briefe, das mosaisch. Gesetz bezeichnet, und zwar auch ohne den Artikel (2<sup>21</sup>. 3<sup>11. 13</sup> etc.), auf dessen Fehlen a. u. St. sich Schmidt ohne Grund beruft. Von einer Erfüllung des mosaisch. Gesetzes durch Christus ist aber nach dem Wortlaut wie nach dem Zusammenhange gar nicht die Rede, sondern lediglich von einer passiven Unterstellung unter die Verpflichtung des Gesetzes, mithin auch nicht von einer stellvertretenden *obedientia activa*, weder von einer genughthuenden, wie sie die Concordienf. 655 aus unserer Stelle ableitet, noch von einer ausschliesslich auf die Gültigkeit des mosaisch. Gesetzes bezüglichen, wie sie Weiss bibl. Theol. § 87, a. A. 1 hier findet, indem er die (wohl unlösliche) Frage, wie der Gesetzesgehorsam Christi die Wirkung haben konnte, uns von demselben zu entbinden durch die Annahme abweist, dass P. darauf nicht reflectirt

---

unterworfen werden ebenso sprachrichtig (IMkk 10<sup>39</sup>. Thuc 1, 110<sup>1</sup>. Lukian. Abdic. 23) als mit Dativ (Herod 7<sup>11</sup>. Xen. Anab. 7, 2<sup>3</sup> 7, 7<sup>32</sup>. Thuc 7, 64<sup>2</sup>).

habe. Auch der Gedanke, der Versöhnungstod Christi sei die Spitze seines Gehorsams gegen Gott (Röm 5<sup>18</sup>. Phl 2<sup>8</sup>. II Kor 6<sup>21</sup>), ohne dessen Vollendung er die Versöhnung nicht hätte bewirken können, und dessen Form bei ihm, sofern er eben ein dem Gesetze Unterworfener war, Gesetzesgehorsam sein musste (Meyer), ist dem Contexte fremd.

45. Zweck, wesshalb Gott seinen Sohn, und zwar *γενόμεν. ἐκ γυναικ., γενόμεν. ὑπὸ νόμον*, ausgesandt habe. — *τοὺς ὑπὸ νόμον*) So werden die Israeliten dem vorherigen *γενόμεν. ὑπὸ νόμον* pragmatisch entsprechend bezeichnet. Vgl. 3<sup>25</sup>. 4<sup>21</sup>. 5<sup>18</sup>. Röm 6<sup>14</sup>. Die Annahme von R. Schmidt, paulin. Christ. 78, damit seien allgemein solche gemeint, „welche in einem Zustande der Botmässigkeit, im Gegensatze zu der dem Herrn zukommenden Freiheit der Selbstbestimmung, sich befinden“, beruht auf willkürlicher Verallgemeinerung des Begriffes *νόμος* (s. z. 44); und ohne Grund behauptet Weiss, bibl. Theol. § 87 a. A. 1, die Loskaufung vom Gesetze gelte für Juden und Heiden, „da das Israel zunächst gegebene Gesetz als Ausdruck des göttlichen Willens auch für alle Heiden verbindlich gewesen wäre, wenn seine Abrogation durch Christum nicht eingetreten wäre“. Letzterer Gedanke ist von P. nirgends angedeutet und durch Eph 2<sup>14</sup>. ausgeschlossen (s. z. 3<sup>13</sup>). — *ἐξαγοράσῃ*) nämlich, wie aus *τοὺς ὑπὸ νόμον* folgt, aus der Herrschaft des Gesetzes 4<sup>1—3</sup> (wozu dessen Fluch 3<sup>11</sup> mit gehört). Das Mittel des Loskaufs ist hier nicht genannt, denn die Geburt Christi von einem Weibe und unter dem Gesetze kann nicht als solches, sondern nur als nothwendige Vorbedingung gemeint sein, aber er ergibt sich aus 3<sup>25ff.</sup>, welche Stelle mit der unsrigen enge zusammenhängt. Darnach ist die Herrschaft des Gesetzes dadurch beseitigt, dass die Möglichkeit eröffnet wurde, durch den Glauben an Christus Gerechtigkeit zu erlangen. Dies ist aber geschehen durch Christi Kreuzestod, und dieser ist daher als der Preis zu denken, durch dessen Zahlung Christus die Israeliten wie vom Fluche des Gesetzes (3<sup>13</sup>), so auch zugleich von seiner Herrschaft befreit hat (gegen Weiss, bibl. Theol. § 86 c. A. 7. Vgl. z. 44). Damit stimmt es überein, dass nach 2<sup>19</sup> auch in der individuellen Entwicklung des Judenchristen die Bedeutung des Todes Christi es ist, durch deren Aneignung er nicht nur (in der Rechtfertigung durch den Glauben) vom Fluche des Gesetzes, sondern eben damit auch von der Verpflichtung zu demselben befreit wird (s. z. 2<sup>19</sup>). Gut Eras.: „dato pretio assereret in libertatem“. — *ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβῃ*) Zweck dieser Loskaufung; denn letztere verhält sich zu *υἰοθεσία* nicht bloss wie eine negative Wohl-

that zu ihrer unmittelbaren positiven Folge (Meyer), sondern auch zugleich, wie die objective Heilsthatsache zu ihrer individuellen Anwendung. Aber nicht wieder in der dritten Person konnte nun P. sich ausdrücken, weil die *νόθεσία* auch den Heiden zu Theil geworden war, jene Loskaufung hingegen bloss auf die Juden sich bezog, Beide aber nun, Juden und Heiden, nach erlangter *νόθεσία* nicht mehr *ὑπὸ τὰ σιοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦσαν δεδουλωμένοι* (43), daher P. in der ersten Person des zweiten Zwecksatzes aus dem den jüdischen und heidnischen Bestandtheil der Christenheit zusammenschliessenden gemeinschaftlichen Glaubensbewusstsein redet, nicht bloss aus dem judenchristl. wie Hofm. wegen *ἐστί* 56 will. Vgl. den Wechsel der Personen 314. — Die *νόθεσία* ist auch hier, wie immer, die Adoption (jedoch wie Röm 8<sup>15</sup> für das Adoptivverhältniss), was Usteri mit Unrecht leugnet, da die Wortbedeutung keine andere Erklärung erlaubt, und der Zusammenhang keine andere verlangt. Vorher nicht verschieden von Slaven (41—3), wie sie im Zustande der *νηπιότης* waren, sind die Gläubigen nun in das ganz andere Rechtsverhältniss zu Gott getreten, dass sie von Gott an Kindesstatt angenommen sind. Vgl. Weiss bibl. Theol. § 88 a. Die göttliche Zeugung (gegen Hofm.) ist Johanneische Anschauung; s. z. Joh 1<sup>12</sup>. Der Gnadenwohlthat der *νόθεσία* bedurften sie aber im göttlichen Heilshaushalt zur Erlangung der *κληρονομία*, während in dem zum Bilde dienenden menschlichen Haushalt der Anerbe schliesslich von selbst Erbe wird. Hiernach hat P. das 41f. zu Grunde gelegte Bild nicht aufgegeben (Wieseler), wogegen schon die ausdrückliche Anwendung 43 und die ununterbrochene Fortsetzung derselben 44 zeugt; sondern er hat nur die freie Modifikation in der Anwendung eintreten lassen, wie sie durch die allerdings theilweise Verschiedenheit des abgebildeten Sachverhältnisses von dem 41.2 aufgestellten Bilde geboten war. Vgl. 47. — *ἀπολάβ.*) nicht: wieder empfangen, was *ἀπολαύβ.* sehr oft bei Griechen (s. bes. Dem. 783. 162<sup>17</sup>) u. Lk 15<sup>27</sup> heisst; denn die hier gemeinte *νόθεσία* haben die Menschen vor Christo nie gehabt (die alt-theokratische der Juden aber war nie verlorengegangen, Röm 94); daher irrig Augustin u. M. auf die in Adam verlorene Kindschaft zurücksehen. Auch ist weder mit Chrys., Theophyl., Bengel u. M. auch B.-Crus., Hofm., Reithm. anzunehmen, dass durch *ἀπολάβ.* die *νόθεσία*, weil sie verheissen sei, als *ὀφειλομένη* bezeichnet werde, welcher Sinn oft bei Griechen und im NT (Lk 634. 2341. Röm 137. Kol 324. II Joh 8) im Zusammenhange liegt, aber hier nicht ausdrücklich die *νόθεσία*, sondern die *κληρονομία* (323. 47)

Gegenstand die Verheissung ist; noch ist mit Rück. u. Schott zu sagen, die Kindschaft werde als Frucht (*ἀπό* = inde) des Erlösungswerkes oder mit Wieseler: als Frucht des im Glauben ergriffenen Todes Jesu, bezeichnet, was sie ja allerdings ist, worauf aber das Verbum ohne nähern Fingerzeig im Texte als durch das blossе *ἐξαγορ.* nicht führen konnte. Vielmehr bezeichnet *ἀπολάβ.* einfach: hinnehmen, in Empfang, wie Lk 16<sup>25</sup>. Plat. Legg. 12<sup>956</sup> D. u. sehr häufig bei den Griechen.

46\*). Bestätigung dieser Empfangnahme des Sohnesverhältnisses als wirklich geschehener aus der Erfahrung der Leser; denn das *ἐστέ*, welches nach der vorherigen communicativen Rede individualisierend eintritt (vgl. 3<sup>26</sup>), meint so wenig wie 3<sup>26</sup>—29 die Galater nur als Heidenchristen (Hofm.). — *ὅτι*) ist nach der einfachsten, natürlichsten Erklärung in der Bedeutung weil zu nehmen (so Vulg., Luther, Castal., Beza, Calvin, Grot., Bengel, Seml., Morus, Rosonm., Paulus, Olsh., B.-Crus., de Wette, Baur, Hilgenf., Ewald, Holst. u. M.). Zu *ὅτι*, weil an der Spitze vgl. I Kor 12<sup>15</sup>. Joh 15<sup>19</sup>. 20<sup>29</sup>; der Nachdruck liegt auf dem deshalb an's Ende gesetzten *υἱοί*: weil ihr aber Söhne seid, hat Gott entsandt den Geist seines Sohnes u. s. w. Er hätte dies nicht gethan, wenn ihr nicht (durch die *υἱοθεσία*) *υἱοί* wäret; so ist der Geistesempfang das erfahrungsmässige göttliche Thatzeugniss für die Sohnschaft, deren Siegel und dieselbe bezeugendes und bestätigendes göttliches *σῆμα* (vgl. Röm 8<sup>16</sup>), an welchem, als dem erfahrungsmässig gewissen (vgl. 3<sup>2ff.</sup>), jene Sohnschaft als dessen Grund auch von den Galatern erkannt werden soll. So gefasst ist der Gedanke keineswegs „im Zusammenhange wirkungslos und überflüssig“ (Ritschl, Rechtf. u. Vers. II. 355). S. auch Weiss bibl. Theol. § 83, c. Andere (Theophyl., Ambros., Pelag., Koppe, Flatt, Rück., Schott, Philippi, Ritschl a. a. O.) nehmen *ὅτι* dass, und finden darin eine Redekürze, statt: dass ihr aber Söhne seid, ist dadurch gewiss, dass Gott entsandt hat u. s. w. (vgl. 3<sup>11</sup>), aber diese Construction ist unnöthig hart und ohne ähnliches Beispiel im NT; Ausdrucksweisen wie bei Winer § 66. Dissen ad Dem. de cor. 205 sind verschieden. Wieseler fasst gleich *εἰς ἐκεῖνο, ὅτι* (s. z. Mk 16<sup>14</sup>. Joh 2<sup>18</sup>. 9<sup>17</sup>. 11<sup>51</sup>. 16<sup>19</sup>. I Kor 1<sup>26</sup>. II Kor 1<sup>18</sup>. 11<sup>10</sup>): „was die Wirklichkeit (*ἐστέ*) babe den Nachdruck) eures Sohnesstandes anlangt“. Ebenso Wörner. So käme aber in die lebendige Unmittelbarkeit dieser kurzen Sätze unnöthiger Weise eine dialektisch reflectirendes Element,

\*) *ὁμῶν* (Elz.) für das entscheidend bezeugte *ἡμῶν* (bei <sup>NA</sup>BCD\*FG Verss. u. vielen Vätern) ist Correctur mit Rücksicht auf *ἐστέ*.

welches auch b. Matthias einkommt. Hofmann, der früher annahm, *ὅτι* *δέ* sei elliptischer Vordersatz, dessen Ergänzung aus dem Nachsatze der vorhergehenden Periode von *ἐξαπέστ.* 44 an zu entnehmen sei, *ἐστὶ* *νόμι* sei Nachsatz, und das folgende *ἐξαπέστ.* etc. sei die weiter sich daran knüpfende Folge, hat diese gewaltsame Construction selbst (2. A.) aufgegeben und sich der Erklärung von Rück., Schott u. s. w. angeschlossen. Die Geistessendung aber auf das Ereigniss des Pfingstfestes zu beziehen, durch welches Gott seinen Geist „eine Gegenwärtigkeit neuer Art“ in der Welt habe beginnen lassen (Hofm.), wird dadurch nicht gefordert, dass soeben die Sendung des Sohnes in die Welt als einmalige Thatsache mit gleichem Ausdrucke genannt war, und vielmehr durch den Zusammenhang mit dem Folgenden, wo nur der individuelle Christenstand in's Auge gefasst wird, ausgeschlossen; vgl. vielmehr 32. 5. 14. — *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς* etc.) denn es ist *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ θεοῦ* I Kor 212. In der Gleichmässigkeit mit *ἐξαπέστ.* etc. 44 liegt der Form nach der feierliche Ausdruck der objectiven (44) und subjectiven (45) Heilsgewissheit, dogmatisch aber das gleiche persönliche Verhältniss des Geistes, den Gott wie Christum von sich ausgesandt hat. — *τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*) So nennt P. den heiligen Geist, weil er dessen Empfang nicht bloss als objectiven „Beweis der Sohnschaft“ (Meyer), sondern zugleich auch als Ursache der subjectiven Gewissheit derselben darstellt; denn der Geist des Sohnes kann Keinem gegeben sein, welcher anderer Art, und nicht auch *υἱὸς θεοῦ* ist, Keinem aber auch ohne Grund der so hergestellten Wesenähnlichkeit mit dem Sohne Gottes das sichere Bewusstsein der Gottessohnschaft hervorzurufen. Vgl. Röm 8a. Der heilige Geist aber ist der Geist Christi, insofern er das göttliche Princip der Selbstmittheilung Christi ist durch dessen Wohnen und Walten im Herzen Christus selbst (vgl. z. II Kor 317) lebendig, wirklich und wirksam 220) in den Gotteskindern wohnt und waltet. S. z. Röm 87. 14. Vgl. die Johann. Reden von der Selbstoffenbarung und dem Kommen Christi im Paraklet. — *ἡμῶν*) Der Wechsel der Personen floss unwillkürlich aus dem eigenen lebhaften Erfahrungsbewusstsein dieses Glückes. Vgl. Röm 74. — *κράζον*) Das starke Wort drückt die Sache aus, wie sie war; schreiend brach die tiefe geisterregte Inbrunst zur Anrufung des Vaters hervor. Vgl. Röm 815; auch Ps 223. 281. 308. Bar 31. 420. Der Geist selbst wird hier als schreiend dargestellt (anders Röm 11), weil der Geist so ganz das Agens des Abba-Rufens ist, dass der rufende Mensch nur als des Geistes Organ erscheint. Vgl. die entgegen-

gesetzte Analogie des Shreiens der unreinen Geister (Mk 1:26. 9:26). — Ἀββᾶ ὁ πατήρ Die gewöhnliche Ansicht der Neueren \*) nach Erasm. u. Beza ist auch hier wie Röm 8:15 u. Mk 14:36, dass ὁ πατήρ von Seiten des Apostel P. zur Erklärung des Aram. Abba für die Griechischen Leser zugesetzt sei (so auch Koppe, Flatt, Winer, Rück., Usteri, Schott), wobei man auch auf den „Kindeslaut“ des den Griechischen Lesern fremden Ausdrucks (Hofm.) Gewicht legt. Aber s. dagegen z. Röm 8:15. Wahrscheinlich war Ἀββᾶ die von den Aposteln und ersten Gläubigen unzählige Mal gehörte Anrede Christi, des Sohnes Gottes, an seinen Vater, im christl. Gebete so stehend und heilig geworden, dass auch die Griechisch redenden Christen, zunächst die Judenchristen, dann auch die Heidenchristen es aus dem Aramäischen unverändert beibehielten, indem sie dann aber die Uebertragung in ihre Sprache hinzufügten, so zugleich in tief lebendiger Erregtheit des Kindschaftsbewusstseins den Begriff verstärkend, und Beides zusammen war allmählich so solenn geworden (treffend Beng.: „haec tessara filiorum in Novo testamento“), dass Mk 14:36 es sogar schon Christo durch ein Hysteron proteron in den Mund legte. Meyer nimmt an, dass Ἀββᾶ die Natur eines Nom. propr. angenommen habe, und man in Folge dessen noch das Appellativum ὁ πατήρ habe hinzutreten lassen. Aber gegen diese Ansicht, welcher auch Hilgenf. u. Matthias beigetreten, wendet Fritzsche ad Rom II. 140 nicht mit Unrecht ein, dass ja ὁ πατήρ ganz das Nämliche ausdrücke, was das Aram. אבא, und dass, wenn letzteres die Natur eines Nom. propr. angenommen hätte, im NT und später dieser Name sehr oft statt Θεός vorkommen, und man auch nicht ständig Ἀββᾶ ὁ πατήρ, sondern auch Ἀββᾶ ὁ Θεός gesagt haben würde. War nämlich Abba wirklich Nom. propr. geworden, so sieht man nicht ein, warum es, wie Meyer will, nur als „Gebets-Name“ in Gebrauch gewesen sei, und wenn derselbe sagt, eben weil der Betende sich bewusst war, dass dieser Name ursprüngliches Appellativum sei und die Vaterschaft Gottes ausdrücke, habe er noch das rein appellative entsprechende ὁ πατήρ hinzugesetzt, wodurch sich die Inbrunst des Kindschaftsgefühls ein Genüge gethan habe, so ergibt das eine widerspruchsvolle Vorstellung. Denn dann kann die Annahme, dass der Name Nom. propr. geworden sei, über-

\*) Die gewöhnliche Ansicht der Alten nach Augustin s. b. Luther: „Abba pater cur geminarit, cum grammatica ratio non appareat, placet vulgata ratio mysterii, quod idem Spiritus fidei sit Judaeorum et gentium, duorum populorum unius Dei“. Vgl. Calvin und Bengel.

welches auch b. Matthias einkommt. Hofmann, der früher annahm, *ὅτι* *δέ* sei elliptischer Vordersatz, dessen Ergänzung aus dem Nachsatze der vorhergehenden Periode von *ἐξαπέστ.* 44 an zu entnehmen sei, *ἐν τῷ* *νόμῳ* sei Nachsatz, und das folgende *ἐξαπέστ.* etc. sei die weiter sich daran knüpfende Folge, hat diese gewaltsame Construction selbst (2. A.) aufgegeben und sich der Erklärung von Rück., Schott u. s. w. angeschlossen. Die Geistessendung aber auf das Ereigniss des Pfingstfestes zu beziehen, durch welches Gott seinen Geist „eine Gegenwärtigkeit neuer Art“ in der Welt habe beginnen lassen (Hofm.), wird dadurch nicht gefordert, dass soeben die Sendung des Sohnes in die Welt als einmalige Thatssache mit gleichem Ausdrucke genannt war, und vielmehr durch den Zusammenhang mit dem Folgenden, wo nur der individuelle Christenstand in's Auge gefasst wird, ausgeschlossen; vgl. vielmehr 32. s. 14. — *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς* etc.) denn es ist *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ θεοῦ* I Kor 212. In der Gleichmässigkeit mit *ἐξαπέστ.* etc. 44 liegt der Form nach der feierliche Ausdruck der objectiven (44) und subjectiven (45) Heilsgewissheit, dogmatisch aber das gleiche persönliche Verhältniss des Geistes, den Gott wie Christum von sich ausgesandt hat. — *τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*) So nennt P. den heiligen Geist, weil er dessen Empfang nicht bloss als objectiven „Beweis der Sohnschaft“ (Meyer), sondern zugleich auch als Ursache der subjectiven Gewissheit derselben darstellt; denn der Geist des Sohnes kann Keinem gegeben sein, welcher anderer Art, und nicht auch *υἱὸς θεοῦ* ist, Keinem aber auch ohne Grund der so hergestellten Wesenähnlichkeit mit dem Sohne Gottes das sichere Bewusstsein der Gottessohnschaft hervorzurufen. Vgl. Röm 8a. Der heilige Geist aber ist der Geist Christi, insofern er das göttliche Princip der Selbstmittheilung Christi ist durch dessen Wohnen und Walten im Herzen Christus selbst (vgl. z. II Kor 317) lebendig, wirklich und wirksam 220) in den Gotteskindern wohnt und waltet. S. z. Röm 8v. 14. Vgl. die Johann. Reden von der Selbstoffenbarung und dem Kommen Christi im Paraklet. — *ἡμῶν*) Der Wechsel der Personen floss unwillkürlich aus dem eigenen lebhaften Erfahrungsbewusstsein dieses Glückes. Vgl. Röm 74. — *κράζον*) Das starke Wort drückt die Sache aus, wie sie war; schreiend brach die tiefe geisterregte Imbrunst zur Anrufung des Vaters hervor. Vgl. Röm 815; auch Ps 22s. 281. 30s. Bar 31. 420. Der Geist selbst wird hier als schreiend dargestellt (anders Röm 11), weil der Geist so ganz das Agens des Abba-Rufens ist, dass der rufende Mensch nur als des Geistes Organ erscheint. Vgl. die entgegen-



gesetzte Analogie des Shreiens der unreinen Geister (Mk 1<sup>26</sup>. 9<sup>26</sup>). — Ἀββᾶ ὁ πατήρ Die gewöhnliche Ansicht der Neueren \*) nach Erasm. u. Beza ist auch hier wie Röm 8<sup>15</sup> u. Mk 14<sup>36</sup>, dass ὁ πατήρ von Seiten des Apostel P. zur Erklärung des Aram. Abba für die Griechischen Leser zugesetzt sei (so auch Koppe, Flatt, Winer, Rück., Usteri, Schott), wobei man auch auf den „Kindeslaut“ des den Griechischen Lesern fremden Ausdrucks (Hofm.) Gewicht legt. Aber s. dagegen z. Röm 8<sup>15</sup>. Wahrscheinlich war Ἀββᾶ die von den Aposteln und ersten Gläubigen unzählige Mal gehörte Anrede Christi, des Sohnes Gottes, an seinen Vater, im christl. Gebete so stehend und heilig geworden, dass auch die Griechisch redenden Christen, zunächst die Judenchristen, dann auch die Heidenchristen es aus dem Aramäischen unverändert beibehielten, indem sie dann aber die Uebertragung in ihre Sprache hinzufügten, so zugleich in tief lebendiger Erregtheit des Kindschafsbewusstseins den Begriff verstärkend, und Beides zusammen war allmählich so solenn geworden (treffend Beng.: „haec tessara filiorum in Novo testamento“), dass Mk 14<sup>36</sup> es sogar schon Christo durch ein Hysteron proteron in den Mund legte. Meyer nimmt an, dass Ἀββᾶ die Natur eines Nom. propr. angenommen habe, und man in Folge dessen noch das Appellativum ὁ πατήρ habe hinzutreten lassen. Aber gegen diese Ansicht, welcher auch Hilgenf. u. Matthias beigetreten, wendet Fritzsche ad Rom II. 140 nicht mit Unrecht ein, dass ja ὁ πατήρ ganz das Nämliche ausdrücke, was das Aram. אבא, und dass, wenn letzteres die Natur eines Nom. propr. angenommen hätte, im NT und später dieser Name sehr oft statt Θεός vorkommen, und man auch nicht ständig Ἀββᾶ ὁ πατήρ, sondern auch Ἀββᾶ ὁ Θεός gesagt haben würde. War nämlich Abba wirklich Nom. propr. geworden, so sieht man nicht ein, warum es, wie Meyer will, nur als „Gebets-Name“ in Gebrauch gewesen sei, und wenn derselbe sagt, eben weil der Betende sich bewusst war, dass dieser Name ursprüngliches Appellativum sei und die Vaterschaft Gottes ausdrücke, habe er noch das rein appellative entsprechende ὁ πατήρ hinzugesetzt, wodurch sich die Inbrunst des Kindschaftsgefühls ein Genüge gethan habe, so ergibt das eine widerspruchsvolle Vorstellung. Denn dann kann die Annahme, dass der Name Nom. propr. geworden sei, über-

\*) Die gewöhnliche Ansicht der Alten nach Augustin s. b. Luther: „Abba pater cur geminavit, cum grammatica ratio non appareat, placet vulgata ratio mysterii, quod idem Spiritus fidei sit Judaeorum et gentium, duorum populorum unus Dei“. Vgl. Calvin und Bengel.

haupt nicht mehr zur Erklärung der Verdoppelung dienen. Zu bemerken ist noch, dass nach den Rabbinen analoge affectvolle Zusammensetzungen einer Hebräischen und Griechischen Anrede, welche beide ganz dasselbe bedeuten und sich offenbar nicht zu einander verhalten wie ein Nomen propr. zu einem Appellat., im Gebrauche waren. S. Erub. f. 532: מרי דמרי, (mi domine, mi κύριε). Vgl. Schemoth rabb. f. 1402: קררי מרי אבי. S. Schoettg. Hor. 252. Die Ansicht Fritzsche's ist, das durch Christum heilig und sollenn gewordene Ἀββᾶ der Gebetsanrede sei von den Lehrern der Heidenchristen, wie von P. so oft durch das hinzugesetzte ὁ πατήρ erklärt worden, dass es diesen Lehrern zur Gewohnheit geworden sei, Ἀββᾶ ὁ πατήρ zu sagen. Allein dies wäre ein Mechanismus, welcher, wenigstens bei P., schon von vornherein nicht wahrscheinlich ist, am wenigsten aber da sich annehmen lässt, wo der inbrünstigste Affect des Gebetes \*) dargestellt wird. P. hätte sich sehr ungehörig von der Gewohnheit beherrschen lassen. Wieseler begnügt sich mit der Begriffsverstärkung durch zwei gleichbedeutende Ausdrücke, womit aber unerklärt bleibt, wesshalb nicht, wie κύριε, κύριε u. dergl., πάτερ, πάτερ (vgl. Soph. O. C. 1101) gesagt ist, oder πατήρ ὁ πατήρ ἡμῶν (vgl. κύριε ὁ κύριος ἡμῶν Ps 82). — Zum articulirten Nominat. als Apposit. bei Vocat. vgl. Krüger § 45, 27. 47 \*\*). Ὡστε) Schlussfolgerung aus 45 u. 6. — οὐκέτι)

nicht mehr wie im vorchristl. Zustande, wo du in der Knechtschaft der στοιχεῖα τοῦ κόσμου warest. — εἰ) Die Rede, jeden, nicht etwa bloss den heidnischen (Hofm.), Leser einzeln meinend, schreitet im Individualisiren vorwärts: 36 ἀπολάβωμεν, — 46 ἐστέ, — 47 εἰ. Vgl. 53. 61. — εἰ δὲ υἱὸς, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ) wenn du aber Sohn bist (nicht Slave, welcher seinen Herrn nicht beerbt), so bist du auch Erbe, als künftiger Eigenthümer des Messianischen Heils, und zwar (nicht etwa durch's Gesetz, sondern) durch Gott, welcher dich durch die Annahme an Kindesstatt folgeweise auch zu seinem Erben gemacht hat. Ihm verdankst du dieses schliessliche, auf dem Wege der Kindschaft zu

\*) und man beachte, dass in allen drei Stellen, wo Ἀββᾶ ὁ πατήρ vorkommt (Röm 8 15. Gal 4 6. Mk 14 36), die inbrünstige Gebetsstimmung obwaltet.

\*\*) Die aus dem entscheidend bezeugten Text κληρονόμος διὰ θεοῦ (bei N\*ABC\* 17, f g Vulg. Kopt. u. vielen Vätern) hervorgegangenen Lesarten διὰ θεόν (FG), θεοῦ (Arm. Aeth.), θεοῦ διὰ Χριστόν (N\*CDKLP, Goth., Elz.), wie auch das blosse κληρονόμος (nach Meyer Schreibauslassung) sind nur Versuche, den auffallenden Ausdruck der ursprüngl. Lesart zu ändern.

erlangende Heil. Dieses διὰ Θεοῦ kann nicht mit auf υἱός gehen (Hofm.), so dass ἀλλ' alles Folgende in Einen Satz begreife. Mit εἰ δέ beginnt ein neuer Satz. Sonst müsste P. etwa geschrieben haben: ἀλλ' υἱός, υἱός δὲ ὢν καὶ κληρονόμος. Mit Unrecht giebt Rück. dem Ap. Schuld, er sei mit εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρ. von der richtigen Bahn der Gedanken abgewichen, da er 41 gleich von dem Begriffe κληρονόμος ausgegangen sei. Er ist ja 41 nicht schon vom Messianischen Begriffe κληρονόμος ausgegangen, sondern von dessen niederem Analogon im bürgerlichen Leben. Was den Schluss selbst εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος (vgl. Röm 817), wobei übrigens der Vater als Erbtheiler bei Lebzeiten gedacht ist, nach seiner rechtlichen Seite betrifft, so ist derselbe nach Meyer in Uebereinstimmung mit Fritzsche, Tholuck, v. Hengel z. Röm 817 nicht auf das Jüdische Erbrecht gegründet (so Grotius), nach welchem nur die ehelichen Söhne\*), wenn solche vorhanden waren, und unter diesen der Erstgeborene zu zwiefachem Theile nach Dtn 2117, in der Regel Intestat-Erben waren (s. Keil Archäol. II. § 142. Ewald Alterth. 28f. Saalschütz M. R. 28f.), sondern auf die Intestat-Erbfolge des Römischen Rechtes, welches P. als Römischer Bürger gekannt habe, wie es denn auch in den Provinzen wohlbekannt und in Betreff der Römischen Bürger in Anwendung gewesen sei. Nach dem Römischen Rechte waren nämlich Söhne und Töchter, sowohl eheleibliche als Adoptiv-Kinder (und als letztere hat P. die Christen gedacht), Intestat-Erben; und eben nur diese Bestimmung soll auf die hier gemeinten Christl. Verhältnisse ihre Anwendung haben, da auch die Töchter von dem Erbe Gottes nicht ausgeschlossen und die Christen nach P. lediglich Adoptivkinder seien. Ersteres ist natürlich richtig (vgl. 32), liesse sich aber mit einer Beziehung auf das Jüdische Recht sehr gut durch die Bemerkung des Grotius ausgleichen: Jure Hebr. filii tantum haeredes, sed sub illo nomine indicantur omnes fideles cujusque sint sexus. Für Meyer ist auch nur der zweite Punkt entscheidend, und zwar nicht nur gegen das Jüdische Recht, sondern auch gegen allgemein menschliche Erbrechte, an welche Wieseler denkt. Nun tritt freilich die specifisch Johanneische Idee der göttlichen Zeugung der Gotteskinder bei P. nicht deutlich hervor und ist, wie Meyer bemerkt, auch keineswegs im Paulin. πνεῦμα υἰοθεσίας Röm 815 enthalten, vielmehr ist υἰοθεσία dort wohl ebenso wie Gal 45 das durch Adoption begründete Sohnes- oder Kindesverhältniss, πνεῦμα υἱοθ. also der diesem zugehörige Geist,

\*) Prv 172 ist von Adoption keine Rede.

und die Aufnahme in das Kindesverhältniss geschieht nach P., der Geistesmittheilung vorangehend (vgl. Gal 4e), durch die Rechtfertigung aus Gottes Gnade (vgl. Weiss bibl. Theol. § 88 d). Die Kindschaft der Gläubigen ist demnach allerdings durch Adoption begründet. Nichtsdestoweniger aber geht der Paulin. Begriff der Söhne oder Kinder Gottes über den von blossen Adoptivkindern hinaus. Denn wenn der Gläubige durch den heiligen Geist erst dessen völlig gewiss wird, dass er ein Kind Gottes ist (45. Röm 816), so beruht das (wie auch Weiss a. a. O. zugiebt) darauf, dass der Geist als Geist Gottes und seines Sohnes, ihn Gott so ähnlich macht, wie es zum rechten Begriff eines Kindes gehört, dem Vater ähnlich zu sein. Daraus folgt freilich „keineswegs, dass der Mensch — durch die Geisteswirkung zum Kinde Gottes gemacht wird“ (Weiss), aber wohl, dass durch sie in dem Kinde Gottes der vollere Begriff desselben verwirklicht wird, wie denn auch nach Röm 814 die Geisteswirkung jedenfalls zum vollen Wesen des Kindes Gottes nothwendig gehört \*). Da nun gerade im Zusammenhange unserer Stelle die Gewissheit der Sohnschaft der Gläubigen auf die die Aehnlichkeit mit Gott bestellende Geistesmittheilung begründet ist (4e), so kann bei der weiteren Folgerung der Erbberechtigung nicht bestimmt an ein blosses Adoptivverhältniss gedacht sein, auf welches ja der Gedanke an eine Aehnlichkeit zwischen Vater und Sohn gar keine Anwendung findet. Darnach ist es unbegründet, eine besondere Beziehung auf das Römische Erbrecht hier anzunehmen, von dem überdies P. nicht voraussetzen konnte, dass es den Lesern bekannt war, da in den Römischen Provinzen damals nicht Römisches, sondern einheimisches Recht galt; vielmehr wird man die Folgerung *εἰ δὲ υἱὸς καὶ κληρονόμος* auf einen allgemein menschlichen Rechtsgrundsatz zurückführen müssen.

48—11. Gegenüber der durch Christus eingetretenen Befreiung vom Gesetze weist P. auf den

---

\*) Dasselbe ergibt sich in Bezug auf den Paulin. Begriff der Kindschaft aus der Analogie des diesem 4a. 28 und sonst (Röm 814) correlaten Begriffs der Gesetzesknechtschaft, sowie seines Gegensatzes, der Gesetzesfreiheit. Die Beseitigung der Knechtschaft und die Herstellung der Freiheit ist nämlich nach P. zwar allgemein begründet durch Christus, und wird für den Einzelnen rechtlich hergestellt durch den Glauben, der die Rechtfertigung ergreift (vgl. 324—26), aber vollkommen verwirklicht wird sie erst durch die Geistesmittheilung (Gal 518. II Kor 36. 1617 vgl. Weiss bibl. Theol. § 87, a). Hiermit muss die correlate Verwirklichung der Kindschaft gleichen Schritt halten.

Rückfall der galat. Christen in den Dienst unvollkommener religiöser Anfangsgründe hin, in den sie durch ihre besorgniserregende Beobachtung jüdischer Festzeiten hineingerathen.

4a\*). Ἀλλὰ) führt die beiden correspondirenden Verhältnisse τότε μέν und νῦν δέ zusammen ein\*\*). Gleichwohl, wie ist doch dieser aus euerem früheren heillosen Zustande geschehenen göttlichen Heilsrettung euer jetziges rückläufiges Verhalten so besorglich widersprechend! — τότε) damals, erinnert die Leser an die vergangene Zeit, in welcher sie noch δοῦλοι 47 gewesen. — οὐκ εἰδότες θεόν) Ursache des folgenden ἐδουλεύσατε. In dem Nichtwissen von Gott (denn οὐκ εἶδον. bildet Einen Begriff) liegt das Grundwesen des Heidenthums, welchem die Leser zumeist angehört hatten. Vgl. ITh 45. Act 1723. 30 al. Ueber das Verhältniss des Gedankens z. Röm 120f. s. z. d. St. — ἐδουλεύσατε) Der Aor. bezeichnet einfach den damaligen Slavenzustand als einen vergangenen, ohne seine Zeitdauer oder Entwicklung in's Auge zu fassen. S. Kühner II. 133f. — τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς) den Göttern, welche es von Natur gleichwohl nicht sind, bedeutet wesentlich ganz dasselbe, als was die irrige Lesart ergeben würde: τοῖς μὴ φύσει οὔσι θεοῖς (den Göttern, welche es gleichwohl nicht von Natur sind). Ohne Grund behauptet Meyer, durch ersteres werde den Göttern nothwendig eine andere als göttliche Realität zugeschrieben, während man in letzterem Ausdruck leicht die gänzliche Existenzlosigkeit habe finden können. Vielmehr wird durch Beides, da φύσει jedenfalls zur Einbildung im Gegensatz steht, nur das Negative ausgesprochen, dass die Götter in Wirklichkeit nicht das sind, wofür man sie hält, Götter, nicht aber positiv gesagt, ob sie blosse Gebilde der Phantasie oder

\*) Nach entscheidender Beglaubigung ist zu lesen φύσει μὴ (NABCD\* 17. Vulg., Pesch., Kopt., Väter) und nicht μὴ φύσει (Elz.). Nach Meyer ist gegen letztere Lesart auch „der innere Grund, dass man in τοῖς μὴ φύσει οὖσι θεοῖς leicht die gänzliche Existenzlosigkeit der heidnischen Götter finden könnte, was mehr zusagen musste, als unsere Lesart, welche den Göttern die Realität überhaupt lässt und ihnen nur die wirklich göttliche abspricht“. Allein dieser Sinn-Unterschied zwischen beiden Lesarten ist nicht begründet (s. z. 48. Man wollte wohl den Gegensatz von φύσει gegen die Einbildung mehr hervorheben, indem man μὴ voranstellte, und weil man ohne dies φύσει für bedeutungslos hielt, wurde es zuweilen ausgelassen, wie dies bei K. 117. d e codd. lat. bei Ambr., Ir. Victorin. Ambrosiast. geschehen ist.

\*\*) doch so, dass der mit δέ eintretende Gedanke 49 der Hauptgedanke ist. Vgl. Baeuml. Partik. 168.

irgendwelche Realitäten seien. Aus IKor 84. 10<sup>19</sup>. 20 jedoch ergibt sich, dass nach P. die von den Heiden angebeteten Idole blossе Wahngebilde seien, hinter denselben aber allerdings Realitäten, nämlich Dämonen von satanischem Charakter stehen (vgl. Heinrici zu IKor 10<sup>20</sup>). — Die Negation verneint subjectiv, von der Vorstellung des Apostels aus. Vgl. II Chr 13<sup>9</sup>: ἐγένετο εἰς ἰσχυρά τῷ μὴ ὄντι θεῶ.

49 \*). Γινόντες θεόν) nachdem ihr Gott erkannt habet durch die Predigt des Evang. Was Olsh. meint, εἰδότες bezeichne das mehr bloss äusserliche Wissen, dass Gott ist, γινόντες aber das innere wesentliche Erkennen, ergibt sich als willkürlich erdacht, aus Stellen wie Joh 7<sup>27</sup>. 8<sup>55</sup>. II Kor 5<sup>16</sup>. — μᾶλλον δέ) steigernd: ja noch mehr, wie Röm 8<sup>34</sup>. II Mkk 6<sup>23</sup>, nicht „correctiv“ (Meyer, vgl. Grimm z. Sap. 8<sup>19</sup>), wie Eph 4<sup>23</sup>. 5<sup>11</sup>. Sap 8<sup>19</sup>, da durch das Folg. nicht dasselbe bezeichnet ist, wie durch das Vorangeh. Die Steigerung soll das folgende πῶς ἐπιστρέφετε etc. noch auffallender hervortreten lassen, nämlich nicht bloss als Abfall von der Erkenntniss Gottes, sondern vielmehr als schuldvollen Widerstreit gegen ihn. — γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ) nachdem ihr erkannt worden seid von Gott. Dies bezeichnet nicht den letzten Grund alles Heils (Weiss, bibl. Theol. § 88, c. A. 7), überhaupt nicht „die heilswirkende Erkenntniss, welche von Seiten Gottes den Menschen zugewendet wird, wenn er sich ihrer rettend annimmt“ (Meyer, vgl. Theophyl.: προσληφθέντες ὑπὸ θεοῦ; Calvin: quia Deus misericordia sua eos praevenit), worauf weder der Zusammenhang noch die Analogie von IKor 8<sup>3</sup>. 13<sup>20</sup>. II Tim 2<sup>19</sup>. Mt 7<sup>23</sup> führt, auch nicht dasselbe, was vorher durch γινόντες τ. θ. ausgedrückt war (Luth., de Wette), oder etwas, woraus das aktive γινώσκειν τὸν θεόν folgt (Wiesel.), sondern als Steigerung des γινόντες die von Gott ausgehende Anknüpfung eines gegenseitigen Bekanntschaftsverhältnisses zwischen ihm und den durch die Bekehrung ihm Angehörenden (II Tim 7<sup>19</sup>), durch welche ihre Liebe und ihre vollkommene Erkenntniss begründet ist. Wenn Meyer gegen Hofm., der das von Gott geforderte Verhalten als Bedingung seines Erkennens denkt, bemerkt, dies sei willkürlich und unrichtig deshalb, weil diejenigen, denen Gott sein

\* ) Vor θέλετε wird δουλεύσαι (NB Tisch. VIII. Treg. i. T, WH. i. T.) und nicht δουλεύειν (ACDFGK etc., Elz., Tisch. VII., Treg. a. R. WH. a. R., Zimm.) zu lesen sein, da jenes die besten Zeugen für sich hat und seine Aenderung in δουλεύειν sich daraus erklären lässt, dass man in den paulin. Schriften bei θέλειν den Infin. Praes. häufiger fand.

gnädiges Erkennen zuwendet, ihm bereits vermöge seiner *πρόγνωσις* als die Credituri bewusst und von ihm zum Heil verordnet seien, so ist gegen Meyer (wie gegen Weiss, JdTh 1857 74) geltend zu machen, dass dies göttliche *γνώσκειν* von dem *προγινώσκειν* (Röm 8<sup>28</sup> etc.) völlig verschieden ist. Den Wortsinn aber cognoscere hat man weder in approbare, amare (Grot. u. M.), noch in agnoscere suos (Wetst., Vater, Winer, Rück., Usteri, Schott, B.-Crus. u. M.) umzusetzen, noch im Sinne des hebr. Hophal zu fassen: zur Erkenntniss gebracht (Beza, Fr. Schmidt, Corn. a Lap., Wolf, Nösselt, Koppe, Flatt u. M.), auch ist nicht mit Olsh. das Durchdrungensein mit der von Gott gewirkten Liebe daraus zu machen, welches erst auf das von Gott Erkenntwerden folgt, I Kor 8<sup>8</sup>. Ganz unpaulinisch endlich hat man das sich Wiedererkennen des göttlichen Geistes in uns (Matthies) und (Hilgenf.) das Bewusstsein der Identität des menschlichen und des göttlichen Wissens eingelegt. Zu dem sinnigen Wechsel des Activs und Passivs *γνόντες, γνωσθέντες* vgl. Phl 3<sup>12</sup> \*). — *πῶς*) „interrogatio admirabunda“ (Beng.) wie 2<sup>12</sup>. — *πάλιν*) heisst nicht rückwärts (Flatt, Hofm.), wie bei Homer (s. Duncan Lex. ed. Rost 386. Nägelsb. z. Ilias 34 ed. 3), wogegen zwar nicht der NT Gebrauch überhaupt (Meyer) aber hier das folgende *πάλιν ἄνωθεν* ist, sondern iterum, und bezieht sich darauf, dass die Leser bereits früher unter den *στοιχείοις* gestanden haben, nämlich zumeist als Heiden. Jetzt wenden sie sich zwar (*ἐπιστρέφετε*, Praes., wie 1<sup>6</sup>) zu den Jüdischen Satzungen; aber das heidnische und Jüdische Element (vgl. z. letzterem Hbr 7<sup>18f.</sup>) ist beides in der Kategorie der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* enthalten (s. z. 4<sup>3</sup>), so dass also P. logisch richtig *πάλιν* geschrieben hat, und die Annahme Nösselt's Opusc. I. 29ff. (vgl. auch Mynster in s. kl. theol. Schr. 76. Credner Einl. u. Olsh.), die Leser seien vorher grossentheils Proselyten des Thores gewesen, ganz entbehrlich ist, gegen welche Ansicht die 4<sup>8</sup> gegebene Charakteristik des vorchristl. Zustandes der Galater streitet; denn nach 4<sup>8</sup> müssen sie der Masse nach vor ihrer Bekehrung reine Heiden gewesen sein, weil zwischen *τότε* und *νῦν* kein Mittelzustand liegt. Nach Wieseler, Reithm., Ritschl (Rechtf. u. Vers. II. 2. A. 151. Anm.) soll *πάλιν* auf die Bekehrung zu Christo zurückweisen, so dass die Hinwendung zu den *στοιχείοις* als eine zweite abermalige Be-

\*) Vgl. Ignat. ad Magnes. interpol. 1: *δὲ οὗ* (durch Christum) *ἐγνωσε θεόν, μᾶλλον δὲ ὑπ' αὐτοῦ ἐγνωσθητε*. Aehnlich im Gegentheil ad Smyrn. 5: *ὅν τινες ἀρνοῦντες ἀρνοῦνται* (abnegant), *μᾶλλον δὲ ἡρῆθησαν* (abnegati sunt) *ὑπ' αὐτοῦ* (von Christo).

kehrung (*ἐπιστρέφετε*), nämlich in pejus, bezeichnet sei. Dies käme auf eine antiphrastische Ironie hinaus, ist aber wegen *οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλ. θέλετε* unmöglich, da hierin liegt, dass die Leser schon früher den *στοιχεῖα* gedient hatten; denn die Erklärung Wieseler's: „in denen ihr wieder von vorne an dienen wollt“, ist ebenso unnatürlich (da bei *δουλεῖν* 4s und durchgängig der Dativ steht), als die Annahme Ritschl's, *πάλιν ἄνωθεν* beziehe sich nur auf *δουλεῖν*, nicht auf *οἷς*. Uebrigens muss, da *πάλιν ἄν.* hier jedenfalls auf den früheren religiösen Zustand der Leser zurückblickt, diese Beziehung auch dem vorangehenden *πάλιν* zugeschrieben werden. Zu jener erkünstelten Erklärung hat nur die Annahme getrieben, dass *στοιχεῖα* allein das Gesetz bezeichne. — *ἀσθενῇ κ. πτωχῷ* denn sie können nicht bewirken und verleihen, was Gott durch die Sendung seines Sohnes bewirkt und verliehen hat 45. Vgl. Röm 8s. 10<sup>12</sup>. Hbr 7<sup>18</sup>. — *πάλιν ἄνωθεν*) denn die zum Judaismus Zurückkehrenden wollten den Slavendienst der *στοιχεῖα*, welchen sie verlassen hatten, wieder von vorne anfangen, *ἀρχαῖς προτέροις ἐπόμενοι*, Pind. Ol. 10<sup>94</sup>. Vgl. Sap 19<sup>6</sup>. Nicht Pleonasmus, wie *πάλιν ἐκ δευτέρου* Mt 26<sup>42</sup>, *πάλιν αὐτίς* Hom. Il. α 58 oder *δευτέρου αὐτίς* Hom. Il. α 51s; sondern die Wiederholung wird als neues Anheben der Sache dargestellt, wie *ἐκ νέας αὐτίς ἀρχῆς* Plut. solert. anim. 38 und *πάλιν ἐξ ἀρχῆς* Barnab. ep. 16. Ebenso in den Beispielen b. Wetst. — *θέλετε*) ihr wollet, habt den Wunsch und das Begehren dieser Knechtschaft. Vgl. 4<sup>21</sup>.

4<sup>10</sup>. Thatsächliche Belege zu dem eben gesagten *ἐπιστρέφετε πάλιν* etc. — Die fragende Fassung, welche Griesb., Koppe, Lachm., Tisch., Hilgenf. nach Battier Bibl. Brem. VI. 104 haben, ist von Usteri, Schott und Wieseler wieder aufgegeben, und Hofm. zieht den Sinn des schmerzlichen Ausrufs vor; aber dem Steigen des Befremdens und der Verwunderung ist die fortgesetzte vorwurfsvolle Frageform entsprechender (4<sup>9</sup>), und lässt dann 4<sup>11</sup> gewichtiger einfallen. — *παρὰ τηρεῖσθε*) So weit verwirklicht ihr schon euer *θέλετε*? ihr nehmet in Obacht, sedulo vobis observatis, nämlich um ja nichts dabei zu versäumen, was für gewisse Tage und Zeiten im Gesetz verordnet ist. Vgl. Joseph. Antiq. 3, 55: *παρὰ τηρεῖν τὰς ἐβδομάδας*, auch Dio Cass. 53<sup>10</sup> (von der Gesetzesbeobachtung). Der Begriff superstitiose (Winer, Bretschn., Olsh. u. M.) liegt in *παρὰ* nicht, auch nicht, was Bengel darin findet: praeter fidem. — *ἡμέρας*) Sabbathe, Fast- und Festtage. Vgl. Röm 14s. 6. — *μῆνας*) wird gewöhnlich auf die Neumonde bezogen. Aber diese, die festlichen Anfangstage jedes Monats, fallen ja unter die vorherige Kategorie *ἡμέρας*.



Nach Maassgabe der übrigen Punkte muss *παρatreĩσαι μῆνας* das Inachtnehmen gewisser Monate als vorzugsweise heiliger Monate sein. So war der siebente Monat (Tisri) als der eigentliche Sabbathmonat besonders heilig (s. Ewald *Alterth.* 469f. Keil *Arch.* I. 385ff.), auch war der vierte, fünfte siebente und zehnte durch besondere Fasten ausgezeichnet. — *καιρούς* מועדי, Lev 234. Die heiligen Festzeiten, wie des Osterfestes, der Pfingsten und der Laubhütten und and., sind gemeint, „quibus hoc aut illud fas erat aut nefas“, *Erasm.* — *ἐνιαυτούς*) geht auf die Sabbathjahre (s. darüber Ewald 485ff. Keil 371ff.), welche je das siebente waren, nicht auch auf die Jubeljahre, welche, wenigstens seit Salomo's Zeiten, in Abgang gekommen waren (Ewald 501). Dass aber die Galater damals gerade ein Sabbathjahr irgendwie wirklich gefeiert hätten (Wieseler), folgt nicht sicher aus *ἐνιαυτ.*, welches vielmehr schon als zur Consequenz und Vollständigkeit der Theorie gehörig sein Recht hat. Zur ganzen Stelle vgl. Kol 2<sup>16</sup> u. Philo de septenar 288. — Uebrigens sieht man aus u. St., wie weit und wie weit noch nicht die Galater bereits verführt waren \*). Die Beschneidung hatten sie noch nicht angenommen, sondern standen nur in Gefahr, dazu gebracht zu werden (52. 3. 12. 6. 12. 13). Von Unterscheidung der Speisen aber (vgl. Kol a. a. O.), so weit dieselbe nicht von selbst in der Beobachtung der Tage u. s. w. lag, enthält der Brief überhaupt nichts. Usteri (vgl. Rück.) meint, P. habe die Beschneidung und die Speiseunterscheidung deshalb nicht erwähnt, weil er die jetzige religiöse Verfassung der Leser als analog ihrem heidnischen Zustande habe darstellen wollen. Aber nach dem umfassenden Begriffe der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* würde auch die Erwähnung der Beschneidung und der Speiseunterschiede zu dem *πάλιν ἄνωθεν* keineswegs ungehörig gewesen sein. Ganz willkürlich Olsh.: die genannten Gebräuche ständen synekdochisch für alle.

411. *Φοβοῦμαι ὑμᾶς, μήπως* etc.) nicht Attraction (Winer, Usteri, Olsh., Hilgenf., Wieseler, Buttm.), weil sonst von *μήπως* etc. *ὑμεῖς* das Subject sein müsste (Plat. *Legg.* 10. 886 A.: *φοβοῦμαι γὰρ τοὺς μοχθηροὺς* — — *μή πως ὑμῶν καταφρονήσωσιν*. *Phaed.* 232 C.: *φοβούμενοι τοὺς μὲν οὐσίαν κεκτημένους, μὴ χεῖρασιν αὐτοὺς ὑπερβάλλονται*. *Diod. Sic.* 440. *Thuc.* 4, 11. *Xen. Anab.* 3, 5<sup>18</sup>. 7, 12. *Soph. Trach.* 547), s. d. Stellen b. Winer 581ff. Krüger gramm. Unters.

\*) Sehr willkürlich de Wette: das Praes. bezeichne nicht die gegenwärtige Wirklichkeit, sondern nur die nothwendige Folge des *ἐπιστρ.* und *δουλ.* *θέλει* als schon gegenwärtig gedacht.

III. 182ff. Kühner II. 611. Vielmehr ist φοβοῦμαι ὑμᾶς für sich, und μήπως etc. als nähere Bestimmung dazu zu nehmen: ich bin besorgt um euch, dass ich etwa u. s. w. Vgl. Plat. Phaedr. 239 D.: τοιοῦτον σῶμα οἱ φίλοι — φοβοῦνται (sind besorgt darum). Soph. O. R. 787: δέδοικ' ἐμαυτὸν —, μὴ πολλ' ἄγαν εἰρημέν' ᾗ μοι. Nicht umsonst hat P. ὑμᾶς hinzugesetzt, sondern im Bewusstsein, dass nicht sein Interesse (sein etwa fruchtloses Gearbeitethaben an und für sich), sondern die Leser sein Besorgtsein betreffe; sie selbst waren der Gegenstand seiner Bangigkeit, ihre Rettung, ihr Heil. Analog ist die Ausdrucksweise auch im feindlichen Sinne, wie z. B. Xen. Hell. 2, 318: ἐφοβοῦντο τὸν Θηραμένην, μὴ συρρένῃσαν πρὸς αὐτὸν οἱ πολῖται. Thuc. 4, 85: τὴν δὲ νῆσον ταύτην φοβούμενοι, μὴ ἐξ αὐτῆς τὸν πόλεμον σφίσι ποιῶνται. — εἰκῇ) ohne Heilserfolg (4<sup>11</sup>. I Kor 15<sup>2</sup>), weil ihr im Abfalle vom christl. Glaubensleben, welches durch meine Arbeit bei euch hergestellt war, begriffen seid. — κερκοπίαια) Perf. Indic.; denn dem Ap. schwebt der Gedanke vor, dass dieser Fall wirklich eingetreten sei. Herm. ad Eur. Med. 310. Elmsl. Winer § 56 2, b. Stallb. ad Plat. Phaed. 84 E. — εἰς ὑμᾶς) für euch, εἰς bezeichnet die Beziehung der gehalten mühevollen Arbeit auf die Galater. Vgl. Röm 16<sup>6</sup>. — Treffend übrigens Luther (1524) s. 4<sup>11</sup>: „Lacrymas Pauli haec verba spirant“.

4<sup>12</sup>—20 \*): P. bittet die galat. Christen zur evang. Freiheit wieder zurückzukehren mit wehmüthigem Hinweis auf ihr früheres Liebesverhältniss zu ihm und dessen jetzige Störung durch die judaist. Verführer, und drückt den Wunsch aus, in persönlichem Verkehr mit ihnen ihr Vertrauen wiederzugewinnen.

4<sup>12</sup>. Die Ermahnung ist innig liebevoll; subito — ἡθῆ καὶ πάθῃ, argumenta conciliantia et moventia admovet“, Beng. — γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι καὶ γὰρ ὡς ὑμεῖς) ist mehrfach zu vervollständigen. Das zu καὶ γὰρ (worüber vgl. zu I Kor 11<sup>1</sup>) zu ergänzende Verbum ist nothwendig dem γίνεσθε zu entnehmen, und muss eine zur Motivirung dieser Aufforderung dienende Thatsache bezeichnen, wird also nicht ἡμῶν (Chrys., Hier., Theodoret, Theoph., Vatabl., Erasm., Est., Seml., Matthies, Baumg.-Cr.) oder εἰμί (Pelag., Aug., Ambrstr., Rück., Olsh., Flatt), aber auch nicht γένομαι (Hofm.), sondern ἐγενόμην (Meyer) oder γέγονα sein. Und da γίνεσθαι ὡς τις

\*) Ueber 4<sup>12</sup>—20 s. C. F. A. Fritzsche in Fritzschor. Opusc. 231ff. Fr. Zimmer, Exegetische Probleme des Hbr u. Gal 1882 130—216.

Jemandem in Bezug auf dessen dermaligen Zustand gleich oder ähnlich werden heisst, (Mt 6<sup>16</sup>. Röm 9<sup>20</sup>. I Kor 4<sup>13</sup>. 9<sup>20.22</sup>), so ist zu *ὡς ἐγώ* nicht *ἐγενόμην* (Win.), sondern *εἰμί* und zu *ὡς ὑμεῖς* nicht *ἔστε* (Hier., Koppe, Matthies, Ust., Hilg.) oder *ἐγένεσθε* (Schott) sondern *ἦτε* zu ergänzen. Es ist also zu erklären: werdet wie ich bin, denn auch ich bin geworden wie ihr waret. Die genauere Bedeutung dieses Satzes kann aber nur aus dem Zusammenhange bestimmt werden. Indem man nun dafür das Folgende 4<sup>13—20</sup> benutzte, erhielt man den Sinn: liebet mich wie ich euch liebe (Luth., Beza, Calv., Grot., Cal., Wolf, Beng., Zachar., Mor., Zimm.). Aber „werden“ wäre ein unpassender Ausdruck für „lieben“, der aus dem Verhältniss der beiden Sätze sich ergebende Gedanke, dass die Leser dem P. zu Liebe etwas werden sollen, führt gerade gar nicht darauf, dass dies werden selbst in der Liebe bestehen sollte, und die so kurzen und allgemein lautenden Sätze, in denen nicht etwa, wie Beza u. Grot. wollen, *ὡς ἐγώ* u. *ὡς ὑμεῖς* Bezeichnung des Geliebten als eines alter ego sein können, würden völlig unverständlich hier eintreten, wenn sie nicht aus dem Vorangehenden sich erklärten, was bei dieser Fassung nicht der Fall wäre. Denn dort ist nicht von Liebe die Rede, sondern es wird beklagt, dass die Leser in judaist. Gesetzesknechtschaft gerathen sind (4<sup>8—11</sup>), von der P. sich und seines Gleichen befreit weiss (4<sup>25</sup>). Darnach kann der erste Satz nur den Sinn haben: werdet von der Gesetzesknechtschaft frei wie ich es bin \*). So erklären auch die meisten Ausleger, aber mit verschiedener Fassung des zweiten Satzes. Ganz willkürlich ist nun jedenfalls dessen Sinnbestimmung: „weil auch ich ein einfacher Christ und eigentlich nicht mehr als ihr bin“ (Ew.) Unrichtig ist auch die Erklärung: siquidem ego quoque factus sum, quales vos facti estis, cum Jesu Christo nomen daretis, adjeci studia pristina Judaismi pariter atque vos olim adjecistis: denn abgesehen von der irrgen Ergänzung *ἐγένεσθε*, würde dies Judenchristl. Leser und eigentlich eine spätere Bekehrung des P. als der Galater voraussetzen. Ebenso ist abzuweisen die Auslegung: denn auch ich war einst ein eifriger Anhänger des Judaismus wie ihr, habe mich aber umgeändert (Chrys., Theodoret, Theophyl., Erasm. in der Paraphr., Vatabl.,

---

\*) Dass P. von den Lesern nicht verlangen kann, sie sollten wieder gesetzestfrei werden in derselben Weise wie sie es früher als Heiden waren, versteht sich von selbst, ist aber nicht gegen die obige Erklärung einzuwenden (Zimm.), da es sich ja nur um die Freiheit von der jüdischen Gesetzesknechtschaft, vom Judaismus, handelt.

Seml., Matthies u. A.). Das hiernach als Hauptmoment des Motivsh inzugedachte ἡμῶν (in dem Sinne: fui, nec amplius sum) hätte, da sich aus dem Zusammenhange nur die Ergänzung ἐγενόμην ergibt, wirklich geschrieben werden müssen. Wie aber P. geschrieben hat, motivirt er die Aufforderung an die Leser, ihm gleich zu werden durch die Erinnerung daran, dass er auch ihnen gleich geworden ist. Darnach kann entsprechend dem aus dem Zusammenhange sich erklärenden ersten Satze der zweite nur besagen: denn auch ich bin ungebunden an das jüd. Gesetz geworden wie ihr es gewesen seid, nämlich als ehemalige Heiden, als welche ja die Leser eben 4s charakterisirt waren. Dies ist aber nicht in dem Sinne zu nehmen: weil auch ich, als ich euch das Evang. brachte, aus liebevoller Rücksicht gegen euch Heiden das jüd. Wesen abthat, euch mich accommodirte (Hieron., Erasm., in Annot., Corn. a Lap., Est., Michael, Rück., Wiesel., im Wesentl. so auch Olsh., Ellicot, Reithm., ähnlich Hofm.: P. sage von sich, er stelle sich seinen heidnischen Lesern gleich, indem er, wo es sein Beruf fordere, unter den Heiden lebe, als ob er kein Jude wäre, und verlange hinwieder von ihnen, dass sie sich ihm gleichstellen, also nicht Jüdischer Weise leben, sondern seine Gesetzesfreiheit theilen). P. kann nicht eine in seinem Berufe ausgeführte wechselnde Accommodation an Gesetzesfreiheit sondern nur eine entscheidende grundsätzliche Annahme derselben meinen, dementsprechend, dass er von den Lesern nicht verlangt sich anderem Verhalten anzubequemen, sondern die Freiheit vom Gesetz als christl. Nothwendigkeit anzunehmen und so wirklich andere zu werden; daher es auch unpassend ist, γένοθς sowie ein im Praesens ergänztes γίνουαι in dem Sinne des Bezeigens und Gebahrens \*) zu nehmen (Hofm.). Der richtige Sinn der Worte ist also vielmehr: denn auch ich, als ich das Judenthum verliess, bin dadurch euch damaligen Heiden gleich, selbst also wie ein Heide 214. Phl 37 geworden, insofern, als auch ich ein für allemal innerlich frei und ungebunden gegenüber der Knechtschaft des jüdischen Gesetzes wurde, wie ihr es waret. (So auch Koppe, Win., Ust., Neand., Fritzsche, de W., Hilg., Lightf., Eadie, Phil.). Dagegen ist weder einzuwenden (Wiesel.), dass dann ὡς ὑμεῖς von der Kategorie der Heiden gesagt wäre im Widerspruch mit der persönlichen Haltung

---

\*) Dieser Gebrauch von γένοθαι im Sinne von se praestare ist sprachlich zulässig (s. Kühner ad Xen. Anab. 1, 74), nicht aber den von Hofm. angezogenen Belegen gemäss, über welche vielmehr Dissen ad Dem. de cor. 239f. das Richtige hat.

der Stelle; denn es bezeichnet vielmehr die Leser selbst, insofern sie zu dieser Kategorie gehörten, noch auch, dass wegen des *καί* in dem Satze mit *ὅτι* das Thun, zu welchem die Leser ermahnt werden, als entsprechende Gegenleistung für ein apostol. Thun gedacht werde. Denn im Zusammenhange liegt nicht etwa nothwendig, dass das Freiwerden des P. von der Gesetzesknechtschaft gleich den ehemals heidnischen Lesern von ihm selbst sofort als ein den Lesern geleisteter Dienst gedacht wurde, sondern nur, dass es ihnen thatsächlich zu Gute gekommen ist, insofern nämlich darauf die ganze erfolgreiche Heidenmission des P. begründet war. (Meyer sagt, dass P. seinen einstigen Austritt aus dem Judenthum mit Recht als einen den Lesern als Heiden geleisteten Dienst darstellen konnte, weil er ja eben als Heidenbekehrer ausgetreten war, dagegen vgl. 56). Das ist es, worauf P. seine Aufforderung gründet, zum Danke dafür ihm im Freiwerden vom Judaismus gleich zu werden. So gefasst entsprechen die Worte, wie der sinnigen Art des Ap. und dem Zusammenhange mit dem Vorangeh. so auch der Verbindung mit dem Folg. Von der Klage des P. über den Abfall der Leser zum Judaismus leiten sie durch die Mahnung, ihm zu Liebe davon wieder frei zu werden, die sofort in Bitte übergeht, vortrefflich über zu der Erinnerung an die früher so innige, dann so grundlos gestörte Liebe der Leser zu ihm, dem Ap. — ἀδελφοί, δέομαι ὑμῶν) Sprache der weich gewordenen, gerührten Liebe. Es ist nicht auf das Folgende zu beziehen (Luther, Zeger, Koppe u. M.), worin ja nichts gebeten wird, sondern auf die vorherige Aufforderung, um deren Gewährung er sie bitte. — οὐδέν με ἠδικήσατε) kann wohl kaum mit dem Vor. in die unmittelbare Verbindung gebracht werden, welche Meyer annimmt: „Wie solltet ihr mir diese Bitte nicht gewähren, da ihr mir nichts zu Leide gethan habet, also gewiss auch in diesem eben. gebetenen Punkte mich nicht durch Unfolgsamkeit kränken werdet, wohl aber wisset u. s. w.“, was gezwungen erscheint. Vielmehr leiten die Worte die Erinnerung an das frühere Liebesverhältniss der Leser zu ihm ein, die im Ganzen (bis 4 16) offenbar dazu dienen soll, die Bitte: werdet mir gleich! zu unterstützen und zu motiviren. Dass eine Motivirung dafür schon in *ὅτι ἐγὼ ὡς ὑμεῖς* enthalten war, darf man nicht dagegen einwenden (Zimmer 152): denn die hierin enthaltene Erwartung des P., dass die Leser ihm zu Liebe sich ändern sollen, bedarf selbst noch der Motivirung durch Hinweis auf ihr früheres dazu berechtigendes Verhalten. Diesen Hinweis beginnt er aber mit dem negativen Ausdruck „ihr habt mir kein Unrecht gethan“ mit Beziehung

darauf, dass einerseits dazu die Umstände wohl hätten Veranlassung geben können (4<sup>13. 14a</sup>), andererseits sie jetzt ihm ohne Veranlassung Unrecht gethan haben (4<sup>16</sup>). Zweifellos beziehen sich nämlich die Worte auf die Vergangenheit. Das ergibt sich aus 4<sup>12</sup>, wo nur das Gegenheil oder eine Erläuterung des Vor. eingeführt werden kann, und dabei die Zeit der ersten Evangelisation Galatiens angegeben wird (das betonte *πρότερον* aber nur eben hier nöthig und möglich war, also nicht, wie Zimmer 160 meint, gegen die Identität der Zeit von *ἡδικήσατε* und *εὐηγγελ.* beweisen kann), aus 4<sup>13</sup>, wo die Aoriste *ἔξουθενήσατε* und *ἐξεπνύσατε* eine Parallele, das *ἀλλὰ* — *ἐδέξασθέ με* einen Gegensatz zu *ἡδικήσατε* bilden, und aus 4<sup>16</sup>, wo dies gegenwärtige Verhältniss der Leser zu P. als fälschliche Beurtheilung desselben als ihres Feindes in Folge seiner Wahrhaftigkeit, also als *ἀδικεῖν*, bezeichnet ist. Das *οὐδὲν με ἡδικήσατε* steht sonach nicht, was auch in sich ganz unwahrscheinlich ist, in der Bedeutung eines Perfekt. oder Praesens von einer bis in die Gegenwart sich erstreckenden Handlung (so ausdrücklich Zimm.), sondern der Bedeutung des Aorist entsprechend von einer solchen Handlung, die früher stattgefunden, gegenwärtig aber aufgehört hat. Abzuweisen sind daher alle Auslegungen der Worte, welche sie als nicht auf die Zeit v. 4<sup>13</sup>, sondern auf die Gegenwart bezüglich, oder noch für dieselbe gültig betrachten, mag man nun in ihnen eine beruhigende Versicherung sehen, dass die vorherige strenge Rede nicht aus Unwillen und Geiztheit gegen die Leser geflossen sei (Chrys., Theophyl., Aug., Pel., Luth., Calv., Est., Win., Windischm.), oder die Erklärung, dass P. die durch den Abfall der Leser ihm verursachte Kränkung als nicht geschehen betrachten wolle (Beza, Bengel, Rück., Ewald: „Alles sei vergessen und vergeben“), oder trotz des nur enklitischen *μέ* einen Gegensatz gegen eine thatsächliche Beleidigung eines Anderen (Grot.: „me privatim“, Rettig in den StKr 1830 106f.: nicht mich, sondern Gott und Christum, Schott: „nihil mihi nocuistis, vobis tantum“), oder ein Zeugniss des P. über das jetzige Benehmen der Leser auf Anlass eines Briefes der Galater an ihn (Hofm.) oder mit Bezug auf das, was er über sie gehört hatte (was Zimm. auch für möglich hält), dass sie ihm keine Ungebühr angethan haben, aber leider es damit gethan sein lassen (Hofm.), keine Beleidigung ihm zufügen aber Gleichgültigkeit und Abneigung gegen ihn hegen (Zimm.). Diese letzte Auslegung (von Hofm. u. Zimm.) ist genöthigt die Bedeutung von *ἀδικεῖν*, welche auch den Abfall vom Evang. des P. (16) und seine Verdächtigung als Feind (4<sup>16</sup>) umfassen kann, willkürlich zu be-

schränken (von „thätlichen Angriffen gegen seine (Person“, Zimm.) und den Gedankenfortschritt durch Eintragungen zu verändern (s. z. 4 13). — Zu ἀδικεῖν mit Accus. der Person und der Sache vgl. Act 25 10. Phm 18. Wolf Lept. 343. Kühner ad Xen. Anab. 1, 67.

4 13. οἶδατε δέ giebt, eingeführt durch das gewöhnliche zu einem verschiedenen Gedanken überleitende δέ, eine Erläuterung des vorigen durch Erinnerung an eine zur richtigen Beurtheilung desselben dienliche Thatsache. Die Aussage des P. nämlich, dass die Leser ihm kein Unrecht gethan hatten 4 12 b., wird erläutert durch den Hinweis darauf, dass die Umstände, unter denen P. ihnen zuerst das Evang. brachte, sie leicht dazu hätten veranlassen können, ihm Unrecht zu thun. Für diese Auffassung entscheidet der Umstand dass die Ausdrücke οἶδα δέ (Röm 15 29), οἶδαμεν δέ (Röm 22. 3 19. 8 28. I Tim 1 8) οἶδατε δέ (Phl 4 15) bei P. ausnahmslos eine solche Erläuterung durch einen neuen Gesichtspunkt bringen. Daher ist abzuweisen die Meinung, dass hier der Gegensatz des vorherigen οὐδέν με ἤδικ. folge: nichts habt ihr mir zu Leide gethan, wohl aber wisset ihr, dass ich wegen Schwachheit des Fleisches euch gepredigt habe das erstere Mal, und dass ihr u. s. w.“ (Meyer mit den M. vgl. schon Chrys.). Dagegen spricht auch, dass 4 14 b., wo erst ein Gegensatz gegen das Vor. folgt, nicht mehr von οἶδατε abhängig sein kann, und dass nach jener Fassung hier nicht ein relativer, konträrer Gegensatz (deutsch: aber, wohl aber), sondern ein ausschliessender, kontradiktorischer (deutsch: sondern, vielmehr) vorliegen würde, ein solcher aber wie im Klassischen so auch bei P. nur selten durch δέ an Stelle von μᾶλλον δέ, ἀλλὰ ausgedrückt wird (vgl. Zimm. \*)). Unmöglich ist aber auch die Annahme eines (konträren) Gegensatzes gegen das vermeintlich vorangegangene Zugeständniss des P., von den Lesern gegenwärtig allerdings nicht gerade Ungebühr oder Beleidigung erfahren zu haben, (Hofm., Zimm.). Zwar ist der Einwand Meyer's dagegen, der angenommene starke Gegensatz würde durch ein μέν nach οὐδέν oder durch ἀλλὰ statt δέ markirt sein, unrichtig (s. Zimm.). Aber bei jener Annahme muss man hier den Gegensatz entweder rein eintragen (Hofm.: wohl aber ist es damit nicht gethan) oder aus 4 16 vorwegnehmen (Zimm.: aber euer ganzes Benehmen ist doch himmelweit von dem früheren verschieden). — δι'

\*) Zimmer's Meinung, dass dies bei P. nur geschehe, um das dem δέ vorangehende Wort scharf hervorzuheben, trifft, abgesehen von der zweifelhaften Stelle I Kor 14 2, jedenfalls auf I Kor 1 10 nicht zu.

ἀσθενεῖαν τῆς σαρκός) kann sprachgemäss nur heissen: wegen Schwachheit des Fleisches (so auch die meisten Neueren \*)), so dass erhellt, P. sei auf seiner ersten Reise durch Galatien Act 16<sup>6</sup> leiblicher Schwäche halber genöthigt gewesen, daselbst zu verweilen, was eigentlich nicht in seinem Plane gelegen, und habe während dieses nothgedrungenen Aufenthaltes den Galatern das Evang. gepredigt. Wie und wodurch er leidend gewesen, ob an natürlicher Krankheit (vgl. II Kor 12<sup>7</sup>) \*\*), oder von früherhin erlittenen Misshandlungen wegen des Evang. (vgl. Gal 6<sup>17</sup>), wissen wir nicht. Die Erwähnung eines unfreiwilligen, vielmehr vorher unbeabsichtigten Wirkens unter den Galatern aber ist dem Zwecke des Ap. nicht entgegen (Einwand Rückert's), sondern für seinen Zweck, da die Liebe, welche ihn so herzlich und freudig aufnahm, um so grösser sein musste, je weniger sie auf der Pflicht der schuldigen Dankbarkeit für vorher schon den Empfängern zugedachte Wohlthat und für um ihretwillen eigens gemachte Bemühungen beruhete. Viele Andere haben διὰ vom Zustande gefasst: unter leiblicher Schwachheit, was dann theils, und von den Meisten nach Chrys. u. Luther, auf Verfolgungen und Leiden, theils auf das unscheinbare Auftreten (Calvin), theils auf Krankheit (Rück., Matthies, Olsh., Ewald, vgl. schon b. Hieron.), theils gar auf Befangenhheit und Verlegenheit wegen der fremden Verhältnisse (B-Crus.) bezogen wird. Aber so müsste διὰ mit Genit. stehen (s. Matthiae 123. Fritzsche ad Rom. I. 138); denn Ausdrücke wie διὰ δῶμα, διὰ νύκτα, διὰ στόμα, δι' αἰθέρα etc., in welchem διὰ die Erstreckung durch bezeichnet, sind zwar nicht, wie Meyer angiebt, bloss dichterisch, sondern finden sich in temporeller Bedeutung auch in der klass. Prosa (Xen. Anab. 1, 7<sup>6</sup>: διὰ

---

\*) Auch Bengel übersetzt richtig: propter infirmitatem, erklärt aber falsch: die Schwachheit sei zwar nicht causa praedicationis ipsius gewesen, aber „adjumentum, cur P. efficacius praedicaret, cum Galatae facilius rejicere posse viderentur“. Aehnlich, aber noch unrichtiger Schott, welcher ein acumen singulare darin findet, dass P. sage: „per ipsam aegritudinem carnis doctrinam divinam vobis tradidi“; denn dass P., obgleich krank, doch sehr eifrig gepredigt habe, sei von grossem Einflusse gewesen, desto erfolgreicher zu predigen. Hierbei ist Alles verfehlt; denn διὰ müsste mit Genit. stehen; das ipsam und der Gedanke des erfolgreich Predigens ist rein eingetragen, und das ganze vermeintliche Acumen wäre hier ganz ungehörig, wo P. die Leser an ihre ihm damals bewiesene Liebe erinnern will, nicht aber an die Wirksamkeit seiner Predigt.

\*\*) In Bezug auf II Kor 11 denkt Holsten in Hilgenf. ZwTh 1861 250f. an epileptische Zerrüttungen im Blut- und Nervenleiden, wie sie sich bei Visionären finden. Vgl. dessen Evang. d. P. u. Petr. 35.



χειμῶνα, vgl. Kühner II. 49), aber können doch hier, da ἀσθεν. kein Zeitbegriff ist, die Uebersetzung: während einer leiblichen Schwachheit, nicht genügend sichern. Man müsste an den veranlassenden Zustand denken (wie in διὰ τοῦτο, διὰ πολλά etc.), was aber eben auf unsere Fassung zurückkäme. Abzuweisen daher auch Grot.: „per varios casus, per mille pericula rerum perrexi, ut vos instituerem“. Noch Andere haben δι' ἀσθ. τῆς σαρκός sogar auf die Schwäche der Galater bezogen, welcher sich P. anbequemt habe. So Hieron., Est., Hug, auch Rettig l. l. 108ff.: ich habe euch wegen der Schwachheit eures Fleisches gepredigt, das soll heissen: ich habe bei meiner Predigt auf die Schwachheit eures Fleisches Rücksicht genommen. Ganz verfehlt, weil P. zu εὐγγ. nothwendig eine Modalitätsbestimmung hätte zusetzen (und wenn es nur ein οὕτως gewesen wäre) oder statt δι' ἀσθ. hätte schreiben müssen κατ' ἀσθ.: überdies aber beweist ἐν τῇ σαρκί μου 4<sup>14</sup>, dass P. die ἀσθενεία τῆς σαρκός von sich gemeint habe. — τὸ πρότερον) kann sowohl heissen: früherhin, in früherer Zeit, (Thuc. 1, 122: τὴν νῦν Βοιωτίαν, πρότερον δὲ Καδμηίδα γῆν καλουμένην, Isocr. de pace § 121 u. dazu Bremi) vom Standpunkt der Gegenwart aus, welche im Verhältniss zur Vergangenheit die spätere Zeit ist (Joh 6<sup>52</sup>. 7<sup>51</sup>. 9<sup>8</sup>. II Kor 1<sup>15</sup>. I Tim 1<sup>13</sup>. IPt 1<sup>14</sup>. Hbr 10<sup>32</sup>. LXX. Dtn 2<sup>12</sup>. I Chr 9<sup>2</sup>. IMkk 11<sup>27</sup>), oder das erstere Mal, so dass dasselbe Factum (das Predigen) zweimal geschehen ist (Hbr 4<sup>6</sup>. 7<sup>27</sup>). Hier steht es nicht im ersteren Sinne (so Usteri u. Fritzsche), sondern im letzteren (so Luth.\*), Koppe, Winer, Rück, Matthies, B.-Crus., de Wette, Wies., Hilgenf., Ew., Hofm., Holst., Wörn., Zimm., Phil.), so dass τὸ πρότερον eine zweite Anwesenheit des Ap. unter den Galatern voraussetzt. Denn hätte er bloss einmal unter ihnen gepredigt, so wäre ja τὸ πρότερον ein ganz müssiger Zusatz. Aber er setzt es hinzu, um eben ganz bestimmt seine erste Anwesenheit, bei welcher er die Gemeinden gründete (Act 16<sup>6</sup>) zu bezeichnen; bei seiner zweiten Anwesenheit (Act 18<sup>28</sup>) hatten sich leider die freudigen Erfahrungen, welche er τὸ πρότερον gemacht, nicht in solchem Maasse wiederholt; die Gemeinden waren vom Judaismus schon angesteckt. Vgl. Einl. § 21. Zwar behauptet Fritzsche, in 4<sup>13.19</sup> liege, dass P. vor der Abfassung des Briefs nur einmal bei den Galatern gewesen

\*) Die Aelteren, jam pridem (Vulg.) oder prius (Erasm., Beza, Calvin) oder antea (Castral.) übersetzend, erklären sich meist nicht näher, Luther: zum ersten Mal. Chrys., Theodoret, Theophyl. erklären τὸ πρότ. nicht.

sei, aber s. z. 4.19. Das *τὸ πρότερον* aber in Beziehung zur jetzigen schriftlichen Belehrung zu setzen (Grot., Keil, Analecten IV, 2 70), verbietet der ständige Gebrauch von *εὐαγγ.* für die mündliche Verkündigung.

4.14 \*). Nach Meyer noch von *οἴδατε ὅτι* abhängig, was freilich der von ihm u. A. angenommene Gegensatz zu *οὐδὲν με ἤδικ.*, welcher durch *οἴδατε δὲ, ὅτι* eingeführt wird, logisch erforderlich machen würde, aber dann wäre bei dem Wechsel des Subjekts in den beiden von *οἴδατε* abhängigen Sätzen die Wiederholung von *ὅτι* nach *καί* hier nicht zu entbehren. Ueber die richtige Konstruktion s. nachher. — *τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου* etc.) *ἐν τῇ σαρκί μου* ist die nähere Bestimmung zu *τὸν πειρασμὸν ὑμῶν*, angebend, woran die Leser eine Prüfung zu bestehen gehabt, nämlich daran, dass P. damals in solcher Leibesschwachheit ihnen gepredigt hatte. Vgl. Plat. Phil. 21 A.: *ἐν σοὶ πειρώμεθα*, an dir wollen wir die Probe machen. Hom. Il. τ 384: *πειρήθη* — *ἐν ἔντεσι*. Vgl. auch *βασανίζεσθαι ἐν*, Plat. Pol. 6 508 A. Daher bedurfte *ἐν τῇ σαρκί* des anknüpfenden Artikels nicht, da er vielmehr mit *τὸν πειρασμὸν ὑμῶν* zur Einheit des Begriffs verschmolzen ist. S. z. 38. Die Sinnbestimmung aber von *ἐν τῇ σαρκί μου* fließt aus δι' ἀσθενείαν τῆς σαρκός 4.13. — *τὸν πειρασμὸν μου* fasst Meyer mit d. M. als Object von *ἔξουθ.* und giebt folgenden Sinn der Worte an: „Dass ihr auf die Probe gestellt wurdet an meiner leiblichen Schwäche — diese Probe habt ihr nicht verächtlich und verabscheuend von euch gewiesen, sondern vielmehr auf eine so treffliche Weise euch derselben unterzogen, dass ihr wie einen Engel Gottes mich aufnahmet, wie Christum Jesum“. Allein bei dieser Erklärung sind von den Einwendungen Fritzsche's l. l. 245 gegen den Sinn, welchen die Lesart *ὑμῶν* giebt 1) *sententiam ab hoc loco abhorrere*, 2) *sententiam verbis parum aptis conceptam esse; expectares καλῶς ὑπεμείνατε*. 3) Der Sinn passe nicht zum folgenden *ἀλλ' — ἐδέξασθε με*, die beiden letzteren nicht zu beseitigen. Zwar sagt Meyer dagegen das *καλῶς ὑπεμείνατε* sei ja eben in der negativen und positiven Bezeugung zusammen auf eine sehr erschöpfende Weise dargestellt; die negative sage die Annahme, und die

\*) Nach entscheidenden Zeugen ist zu lesen *τὸν πειρασμὸν ὑμῶν* (N\*ABDF\*G 17. 67\*\* etc. Vulg., Kopt., Victorin, Ambrostr., Aug., Hieron., Sedul., dasselbe mit Hinzufügung von *τόν* findet sich bei C<sup>a</sup> und wie es scheint bei Orig.). Theilweise wurde aber *ὑμῶν* in *μου* *τόν* (D<sup>b</sup>KL, Elz., Tisch. VII.) oder in blosses *τόν* (A<sup>c</sup>C\*? mehrer. Min., einig. Verss. u. Vätt.) verändert, da es bei der gewöhnlichen Fassung von *πειρ.* als Object von *ἔξουθ* unverständlich werden musste.

positive das Bestehen des *πειρασμός* aus; und auch bei der Lesart *ὑμῶν* werde der Sache nach die Verwerfung des Apostel's verneint. Aber die Worte besagen nach Meyers Construction: ihr habt eure Probe an meinem Fleische nicht verächtlich behandelt und mit Schimpf abgewiesen, was doch keinen Sinn giebt und nicht, wie es Meyers Fassung erfordert, zugleich bedeuten kann: ihr seid eurer Probe nicht ausgewichen, und: ihr habt mich nicht schimpflich abgewiesen. Noch unrichtiger ist die Behauptung Zimmers, in *οὐκ ἐξουθενήσατε* liege der positive Gedanke: ihr habt die Versuchung gern auf euch genommen und frohen Muthes bestanden, denn *ἐξουθενεῖν* heisst nicht unwillig abweisen und feige unterliegen, sondern geringschätzig beurtheilen und behandeln. Man muss daher mit Lachm. und Buttmann (StKr 1860 379) hinter *ἐν τῇ σαρκί μου* ein Kolon setzen, so dass *καὶ τὸν πειρ. ὑμ.* etc. mit von *οἴδατε* abhängt, und Object zu *ἐξουθ.* und *ἐξεπτ.* das folgende *μέ* ist. Wenn Meyer gegen diese Construction einwendet, die fließende Rede werde durch dieselbe unnöthig zerstückt, so ist die Nothwendigkeit nachgewiesen, und ausserdem zu bemerken, dass die Rede in diesem Abschnitt gar nicht fließend ist, sondern einen, aus der Gemüthsbewegung des Ap. erklärlichen abrupten Charakter hat. 4:10–12 folgen vier ganz unverbundene Sätze auf einander. Eine asyndetische Anreihung eines Satzes mit Vorstellung *οὐκ* fand sich schon 2:21. Es ist also zu übersetzen: Ihr wisset, dass ich euch etc. und wie ihr an meinem Fleische auf die Probe gestellt wurdet: nicht verächtlich behandelt und nicht schimpflich abgewiesen, sondern wie einen Engel Gottes aufgenommen habt ihr mich, ja wie Christum Jesum. — *ἐξεπτύσατε*) drückt bildlich und steigernd, die Vorstellung der Abweisung und Verwerfung mit Abscheu hinzuthuend, den Sinn von *ἐξουθ.* aus. Allerdings kommt *ἐκπτύειν* sonst nur in der eigentlichen Bedeutung ausspucken vor (Hom. Od. ε 322. Aristoph. Vesp. 792. Anthol. Theod. 2. Apoll. Rhod. 4 478), ein Uebergang zur bildlichen Bedeutung findet sich doch schon bei Plutarch de fort. vel virt. Alex. I. 328, wo es in Bezug auf die Verwerfung gesunder philosophischer Lehren heisst: *ὥσπερ χαλινὸν τὸν λόγον ἐκπτύσαι*. Und, da (abgesehen von denjenigen Compositis des gleichen Verbums, welche die andersartige Bedeutung anspucken in eigentl. und uneigentl. Gebrauche haben können, nämlich *καταπτύειν τινός*, *ἀποπτύειν*, *διαπτύειν*, *παραπτύειν τινά*) und das Simplex *πτύειν* im eigentl. und im bildlichen Sinne (Soph. Ant. 649. 1217. Apk 3 16) ausspucken heissen

kann, so hat es nicht den geringsten Anstand (gegen Zimm.), *ἐκτίειν* hier im metaphor. Sinne der mit Abscheu verbundenen Verwerfung und Ausstossung zu fassen. Hier kann der Gebrauch von *ἐκτίειν* statt *πτύειν* recht gut durch *ἔξουθ.* veranlasst sein, (da P. es liebt, die gleiche präposit. Zusammensetzung nachdrucksvoll zu wiederholen. (24. 13. Röm 2. 18. 117 al.). Die intransitive Fassung: „ihr habt nicht ausgespieen, nämlich vor mir“ (Zimm.), würde eine nähere Bestimmung wie *τῷ προσώπῳ μου* erfordern. — *ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν*) asyndetisch in der bewegten Stimmung hinzutretende Klimax, noch mehr als *ὡς ἄγγελ. θεοῦ* (Hbr 14. Phl 2. 10. Kol 1. 16) die hohe Verehrung und Liebe darstellend, womit er von ihnen aufgenommen ward, und zwar als göttlicher Gesandte. Vgl. Mt 10. 40. Joh 13. 20. Meyer meint, die Vergleichung mit einem Engel und mit Christus entspreche der geschichtlichen Erinnerung, da P. auch bei den Galatern ohne Zweifel zunächst den Juden gepredigt habe. Aber die enge Verbindung u. St. mit 4. 8f. beweist, dass P. auch hier zu Heidenchristen spricht. Die Vergleichung ist daher von dem eigenen christl. Standpunkt des P. aus gedacht.

415\*). Wo also ist eure Seligpreisung? Wo ist, wenn ihr nach dem Vor. euch einst so glücklich geschätzt habt mich aufzunehmen, demnach diese eure Glückseligkeit

\*) Hier ist zu lesen: *ποῦ οὖν ὁ μ.* (NABCP 17. 67\*\* Pesch., Aeth.; Euthal., Damasc., Lachm., Tisch. VIII., Treg., WH., Zimm. unterstützt auch durch die Lesart: *ποῦ οὖν ἔστιν*, est: f. Vulg., Kopt., Arm., Hieron.); die übrigen Varianten sind: *τίς οὖν ὁ μ.* (L. Heracl., Aeth., Theodoret in Handschr., Theophyl., Theod. Mops.) *τίς οὖν ἦν ὁ μ.* (DK Minusk. d. e. Goth., August., Ambrostr.) *ποῦ οὖν ἦν ὁ μ.* (g, vgl. FG: *ποῦ οὖν ἦ ὁ μ.*) und *τίς οὖν ἔστιν* (115. Victorin). Mit den meisten neueren Exegeten meint Meyer, die zuerst angeführte Lesart werde durch die von Theodoret., Theophylakt., Oecum. wiederholte Erklärung (*τὸ οὖν τίς ἐνταῦθα ἀντὶ τοῦ ποῦ ὁ μ.*) gar sehr als altes Interpretament verrathen, und will lesen: *τίς οὖν ὁ μ.*; allein dieses ist so schwach, und dagegen das *ποῦ οὖν* auch im Verhältniss zu den anderen Lesarten so stark bezeugt, dass man letzteres als ursprünglich betrachten muss, wenn es nicht unmöglich ist, daraus die Entstehung des *τίς οὖν* und der sonstigen Varianten abzuleiten. Dies ist aber keineswegs schwierig. Wahrscheinlich wurde zunächst aus *ΠΟΥΟΥΝ* durch Versehen ein *ΟΥ* ausgelassen und nun lag es sehr nahe, aus diesem *ΠΟΥΝ* zu machen: *ΤΙΟΥΝ*, hierzu fügte man dann *ἦν* hinzu und erhielt so einen Wortlaut der von dem ursprünglichen darum den Vorzug zu verdienen schien, weil zu jenem der folgende auf die Vergangenheit bezügliche Begründungssatz besser passte. Darauf wurde durch Vermischung der Texte theils *ποῦ οὖν* mit *ἦν*, theils *τίς οὖν* mit dem bereits mitunter zu *ποῦ οὖν* hinzugefügten *ἔστιν* verbunden. — *ἄν* vor *ἐδάκατε* (Elz. nach N<sup>o</sup>DeK) ist nach N<sup>o</sup>ABCD\*FG zu tilgen, es ist grammat. Zusatz.

geblieben? Bei euch ist davon jetzt nichts mehr zu entdecken. Bei der (von Meyer u. A. bevorzugten) Lesart *τις οὖν* wäre am besten zu erklären: von welcher Beschaffenheit also war eure Glücklichspreisung? d. h. sie ist offenbar nur eine aufwallende, flüchtige und wetterwendische Erregung gewesen (so Meyer mit Fr., de Wette, Holst., Phil.). Aber *τις* ist für diesen Gedanken zu unbestimmt. Andere erklären: worauf gründete sich eure Glücklichspreisung? wesshalb prieset ihr euch so glücklich? (Beng., Koppe, Win., Schott\*), Matthies). So wäre qualis in dem besonderen Sinne zu fassen: wie motivirt, was aber der Context bestimmt an die Hand geben müsste. Noch Andere (wie Erasm., Luther, Beza, Piscat., Calov., Wolf, B.-Crus., Hilgenf., Reiche, Wieseler): wie gross (vgl. Eph 1<sup>18</sup>) war also eure Glücklichspreisung! wie sehr glücklich prieset ihr euch! Allein dann fehlte dem *ὥστε* 4<sup>16</sup> seine logische Beziehung, welche eben in *τις οὖν ὁ μακαρ. ὑμ.* nach unserer Erklärung enthalten ist. Auch enthielten ja die Worte nur eine entbehrliche und matte Ausrufung. — Der *μακαρισμός* (vgl. Röm 4<sup>6.9</sup>), wobei *ὑμῶν* Genit. subj. ist (vgl. Plat. Rep. 580 D.): nicht Genit. obj. (Matthias), da sich das Object von selbst versteht, geht darauf, dass sie sich selbst glücklich gepriesen hatten, nicht, dass sie von P. und Anderen glücklich gepriesen wurden (Hieron., Theodoret, Theophyl., Oecum.) oder gar, dass sie den Apostel glücklich priesen (Estius, Locke, Michael.). S. das Folgende. Gleich *μακαριότης* (Erasm., Luther, Piscat., Homberg, Calov., vgl. Olsh.) ist das mit *εὐδαιμονισμός* gleiche Wort nie. — *μαρτυρῶ γὰρ ὑμῖν* etc.) Rechtfertigung des eben gesagten *ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν*. — *τοὺς ὀφθαλμοὺς* etc.) Bezeichnung der überschwenglichen Liebe, welche zu jedem Opfer bereit war. Solche sprichwörtliche Ausdrucksweisen, auf den hohen Werth und die Unentbehrlichkeit der Augen sich gründend (Prv 7<sup>2</sup>. Ps 17<sup>8</sup>. Zch 2<sup>8</sup>. Mt 18<sup>9</sup> und vgl. Vulp. u. Doering ad Catull. 1, 36), sind allen Sprachen gangbar. Um so willkürlicher ist die Annahme (von Lomler in d. Annal. d. gesammten theol. Lit. 1831 276. Rück. u. Schott), P. habe ein Augenübel gehabt (das Lomler und Schott aus der Blendung bei Damaskus ableiten und mit dem *σκόλω* II Kor 12<sup>7</sup> identificiren) und sage hier, die Galater würden ihm, wenn es möglich gewesen wäre, ihre gesunden Augen gegeben haben, während sich doch sonst gar keine Spur gerade von einem Augenübel des Ap. findet.

\*) Wider den Context und um so sonderbarer, da er *ἦν* nicht einmal liest, sondern nur ergänzt, presst Schott dieses *ἦν*: „illo tempore, nunc non item“, vgl. Oecum.

Dass beim Sinne der gewöhnlichen Fassung P. hätte sagen müssen: wenn es nöthig gewesen wäre (Rück., Schott), ist unrichtig, da in jedem Falle ja die Sache nur eine vorgestellte, in der That aber praktisch unthunliche war. Zudem drückt *εἰ δυνατόν* die aufopfernde Liebe noch weit stärker aus. — *ἐξορύξ.*) das ständige Wort vom Exstirpiren der Augen. S. Jdt 16<sup>21</sup>. ISam 11<sup>2</sup>. Herod 8<sup>116</sup>. Joseph. Antiq. 6, 51. Wetst. z. St. — *ἐδώκατέ μοι*) nämlich als Eigenthum, wie ein Liebespfand der opferfreudigsten Selbsthingabe, nicht zum Gebrauch (Hofm. nach Aelteren), was, wenn man nicht von einem Augenleiden des Ap. erklärt, zu einer monströsen Vorstellung führt. Ohne *ἄν* (s. d. krit. Anm.) drückt es die Sache als zweifelloser aus, indem von der im Vordersatze enthaltenen Bedingung rhetorisch abgesehen wird. S. Herm. ad Soph. El. 902 de part. *ἄν* 70ff. Bremi ad Lys. Exc. IV 439f. Stallb. ad Plat. Symp. 198 C. Buttm. in d. StKr 1858 490. Gut aber Ellendt Lex. Soph. I. 126: „Sed cavendum, ne in discrimine utriusque generis, quod pertenu est, constituendo argutemur“.

4 16. *Ὡστε*) sonach. Nach Meyer thatsächliches Verhältniss, welches nach Maassgabe des mit jener schmerzlichen Frage beklagten Erkaltetseins der 4 14. 15 b geschilderten hingebenden Liebe an deren Stelle getreten sein und stattfinden müsse. Richtiger: Folgerung aus dem Verschwinden der einst so innigen Liebe der Leser zu P. auf den Grund dieser Veränderung. *Ὡστε* mit folg. Indikativ steht von einem nicht bloss gedachten, sondern wirklichen Thatbestand oder Ereigniss, daher es nicht angemessen ist, nach *γέγονα* (Matthies, der das Weitere als Ausruf nimmt: ein Feind, der auch die Wahrheit sagte!) oder nach *ἡμῖν* (Zimm.) ein Fragezeichen zu setzen, bezeichnet aber wie bei P. in der Regel so auch hier das betreffende Faktum nicht als die thatsächliche, sondern als die logische Folge im Sinne von *οὖν* (vgl. Kühner II 1013), welche Bedeutung von *Ὡστε* Hofm. ohne Grund in Abrede stellt. Die Worte enthalten einen tief wehmüthigen Ausruf: Sonach bin ich (in euren Augen) euer Feind geworden (lediglich) dadurch, dass ich euch die Wahrheit sagte! Wieseler erklärt: Daher d. h. aus keinem anderen Grunde als, weil ihr euch um meinetwillen so glücklich prieset und mir alle erdenkliche Liebe bewieset, bin ich nach der Darstellung der Irrlehrer euer Feind geworden. Aber *Ὡστε* kann nicht „aus diesem Grunde (Beweggründe)“ bedeuten und die Beziehung auf die Irrlehrer ist hier noch nicht angedeutet. Hofm., der früher (1. A.) *Ὡστε* von dem Vorhergehenden abtrennen und mit *ζηλοῦσιν ὑμῖν* verbinden wollte, hat diese

unmögliche Construction aufgegeben (2. A.) und durch die kaum weniger künstliche Annahme ersetzt, dass *τε* in *ὥστε* Conjunktion sei und einen zweiten Satz dem vorhergegangenen anschliesse („und jetzt ist es so geworden, dass er wie ein Feind von ihnen ist, wenn er ihnen Wahrheit redet“). Dagegen entscheidet, dass die nach Hofm. durch *τε* verbundenen Sätze nicht inhaltlich verwandt sind, während dies bei solcher Verbindung erforderlich ist (Bäumlein, gr. Partik. 214), und dass der Satz *ὥς ἐχθρὸς γέγονα* seinem Inhalte nach sich nicht dazu eignet, von *μαρτυρῶ γάρ* 4<sup>15</sup> abhängig zu sein, wie er es sein müsste, wenn er durch *τε* mit dem vorangehenden Satz verbunden wäre. Holsten's Fassung von 4<sup>16</sup> als einer Antwort auf die Frage in 4<sup>15</sup> a gründet sich auf die unrichtige Lesart *τις ὁ μακαρ.* — *ἐχθρὸς ὑμῶν* Der Zusammenhang gestattet sowohl den passiven Sinn: euch verhasst (de Wette, Windischm. u. Aeltere), als auch den activen: euer Feind (Vulg., Beza, Grot. u. V. auch Rück., Matthies, Schott, Hilgenf., Ewald, Hofm.). Letzteres jedoch so, dass *ἐχθρ.* *ὑμ.* *γέγονα* nach dem (veränderten) Urtheil der Leser gesagt ist. Vorzuziehen aber ist diese active Fassung, weil für dieselbe beim substantiven *ἐχθρὸς* mit Genit. der Sprachgebrauch im Grichischen (durchgängig so auch im NT) entscheidend ist. (Dem. 439. 19. 1121. 12. Xen. Anab. 3, 2<sup>5</sup> de venat. 13<sup>12</sup>. Soph. Aj. 554). Verhasst heisst *ἐχθρὸς* seit Homer nur mit Dativ (Xen. Cyrop. 5, 450. Dem. 241. 12. 245. 16. Lukian. Sacrif. 1. Herodian. 3, 106), welcher entweder dabeisteht oder zuzudenken ist (Röm 5<sup>10</sup>. 11<sup>28</sup>. Kol 1<sup>21</sup>). — *γέγονα* Fraglich ist, auf welche Zeit dieses Gewordensein, welches durch das Perf. als fortdauernd markirt ist, sich bezieht. Durch den jetzigen Brief (Hieron., Luther, Koppe, Flatt u. M.) ist es nicht geschehen, denn die Galater hatten ihn ja noch nicht gelesen; bei der ersten Anwesenheit auch nicht, denn damals hatte er nur überschwengliche Liebe gefunden; also bei der zweiten Anwesenheit (Act 18<sup>23</sup>), wo P. die Gemeinden schon zum Judaismus geneigt fand und sie der Wahrheit gemäss nicht loben konnte (denn nur *ἐπαινέτης τοῦ δικαίου ἀληθεύει*, Plat. Pol. 9<sup>589</sup> C.), sondern ihre Verirrungen rügen musste. — *ἀληθεύων ἑμῖν* übersetzt Meyer, indem er das Part. Praes. beachtet wissen will: „dadurch, dass es meine Sache ist, die Wahrheit euch zu sagen“; aber das Part. Praes. bezeichnet in Verbindung mit einem temp. praeterit. nicht Gegenwärtiges oder regelmässig Geschehendes, sondern vertritt das Imperf. (Winer, Gr. § 451); *ἀληθ.* bezieht sich also auf dieselbe vergangene Zeit zurück wie *γέγονα*. Zur Sache vgl. Terent. Andr. 1, 140: *veritas odium parit*, u. Lukian. Abdic. 7:

ἀφ' ἧς οἱ πάντες τοῖς μετὰ παῤῥησίας τ' ἀληθείῃ λέγουσι.  
 Ueber ἀληθεύειν, d. Wahrheit sagen, s. z. Eph 4<sup>15</sup>.

417\*). Das dem ἀληθεύων ὑμῖν ganz entgegengesetzte selbststüchtige Verfahren der Judaist. Lehrer (17), deren Nichtnennung ganz dem gereizten Affecte entspricht („nam solemus suppresso nomine de iis loqui, quos nominare piget ac taedet“, Calvin). Dieselbe daraus zu erklären, dass P. nur die Sache bekämpft (Zimm.), widerspricht der gerade ganz persönlichen Polemik dieser Stelle. — ζηλοῦσιν ὑμᾶς) sie beeifern sich um euch d. h. sie bemühen sich angelegentlich, euch für sich zu gewinnen, eure Gunst zu erwerben. Richtig so Eras., Castal. und die meisten Neueren. Zwar kann ζηλοῦν τινα Verschiedenes bedeuten: 1) sich um Jemandes Gunst beeifern (Prv 23<sup>17. 241</sup>); 2) auf Jem. eifersüchtig sein (Num 5<sup>14</sup>. JSir 9<sup>1</sup>. II Kor 11<sup>2</sup>). 3) beneiden (Gen 26<sup>14</sup>. 30<sup>1</sup>. 37<sup>11</sup>. Act 7<sup>9</sup>). 4) wetteifernd nachahmen (nur in der Profangrécität). Aber nur die erste dieser Bedeutungen, die auch dem Gegensatze gegen das ἀληθεύειν des P. gut entspricht, ist zugleich im ff. ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε anwendbar, während die anderen Bedeutungen dort und darum auch hier unpassend sind. Ausgeschlossen sind somit die Erklärungen: sie sind eifersüchtig auf euch (Calv., Bez., Rück., die zum Theil ohne Andeutung im Context an das Bild von Brautwerbern denken), sie beneiden euch, sind voll missgünstigen Eifers auf eure Freiheit (Ambr., Hier., Theodoret., Koppe, Reithm.), sie wetteifern mit euch (Chrys., Theophyl., Borg.). Die factische Erklärung: sie setzen euch in Eifer (Matthias), hat den Sprachgebrauch wider sich, welcher nur für παραζηλώω in diesem Sinne ist, aber nicht für das Simplex. — οὐ καλῶς) nicht auf sittlich schöne, ehrenhafte Weise, wie der Fall wäre, wenn es zu eurem wahren Besten geschähe. — ἐκκλεῖσαι) ausschliessen \*\*); absperren wollen sie euch; darin liegt die Schlechtigkeit ihres ζῆλος. Auf die hierbei (gegen Hofm. nicht abzuweisende Frage: wovon ausschliessen? antwortet das folgende nachdrückliche αὐτοὺς, nämlich von allen anderen, um deren Gunst

\*) ἡμᾶς nach ἐκκλεῖσαι (Elz. nach sehr wenigen Minuskeln) ist eine (durch Beza in den Text gekommene) unnöthige Conjectur für das sonst allein bezeugte ὑμᾶς.

\*\*) Syr. übersetzt includere, las also ἐγκλεῖσαι. Dies hiesse: einschliessen wollen sie euch in ihren Kreis, so dass ihr nicht von ihnen los und mit anderen Lehrern in Gemeinschaft kommen sollet. Der Sache nach käme also derselbe Sinn heraus wie bei ἐκκλεῖσαι, nur von verschiedenem Standpunkte aus. Mit Fritzsche ἐγκλ. auf legis Mos. carcerem zu beziehen, läge nicht im Contexte. Doch die ganze Lesart ist so schwach bezeugt, dass sie nur als ein alter Schreibfehler zu betrachten ist.



sie sich bemühen könnten (vgl. Zimm.), also besonders von anderen Lehrern, die nicht zu ihrer Clique gehören. Diese anderen Lehrer sind natürlich die antijudaist., also P. selbst und die Pauliner; aber bloss an P. zu denken („a me meique communione“, Winer, so auch Luther, Calvin, Grot., Bengel, Kypke, Michael., Rück., Olsh., Reiche u. M.), ist insofern weniger annehmbar, als schon an sich der Begriff von ἐκκλεῖσαι am natürlichsten auf eine Mehrheit, auf eine Gesellschaft hinweist. Da das folgende αὐτοὺς auf die Irrlehrer als Lehrer geht, so ist auch weder mit Borger u. Flatt zu denken: von der Christenheit, noch mit Schott: von allen anders denkenden Christen; vgl. Hilgenf.: „aus dem Paulin. Gemeindeverbände“. Willkürlich ferner Chrys., Oecum u. Theophyl.: von dem Zustande der rechten Erkenntniss; Erasm. und Corn. a. Lap.: von der christl. Freiheit; Luther 1519: a Christo et fiducia ejus; Matthies: von dem Reiche der Wahrheit (vgl. Ewald: vom ächten Christenthum); Wieseler, Reithm.: vom Himmelreich oder (Matthias) vom Heil im Glauben. Alle dergl. Gedanken hätten einer näheren Bestimmung bedurft. [Eigenthümlich verfehlt Koppe: „a consuetudine et familiaritate sua arcere vos volunt (212)“. — ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε] Da nicht, wie Fritzsche (nur nach 113. 219) will, ζηλωτε, sondern ζηλοῦτε zu lesen ist und dies nicht Futur. atticum (Jatho)\*), sondern nur Indic. Praesent. sein kann, ein solcher aber, wenn ein Präsens vorausgeht, in der guten Gracität nicht in einem Absichtssatze stehen kann, so hält Meyer (dem Matthias folgt) es für sprachliche Nothwendigkeit, ἵνα als Ortspartikel wo zu fassen; demnach sollen die Worte heissen: „bei welcher Lage der Dinge ihr euch dann um sie beeifert“ (so in der 4. A.), oder nach seiner späteren Erklärung (5. A.): „aussperren wollen sie euch dahin, wo ihr euch um sie beeifert, nämlich in Judaist. Kreise, in denen sie selbst es sind, welche von euch umeifert werden, deren Gunst ihr zu suchen habet“. Aber dagegen entscheidet, dass ἵνα sich in LXX u. NT niemals als Ortspartikel findet, und dass hier ebenso wie IKor 46, wo ἵνα gleichfalls mit Indic. Praes. steht, ein befriedigender Sinn sich nur bei finaler Fassung der Partikel ergibt. Man hat also letztere Fassung festzuhalten und zu übersetzen: damit ihr euch um sie beeifert. Den Indic. Praes. aber muss man, da ein Versehen der Abschreiber (Schott), oder eine fehlerhafte Modusbildung (Rück., Matthies, Zimmer) anzunehmen, willkürlich ist, auf Inkorrekttheit der

\*) s. Winer § 131 c. Buttm. ss. Thuc. 2, 83 u. 3, 584 sind ἐλευθεροῦσι und ἐρημοῦτε Praesentia, s. Krüger z. dd. Stt.

spättern griech. Vulgärsprache zurückführen (mit Winer Gr. § 411 c, Olsh., Hilgenf., Wiesel., Hofm., Reithm. u. M.)\*).

4<sup>18</sup>\*\*). Dem unredlichen Bemühen der Judaisten die Galater zu gewinnen, stellt P. sein eigenes rechtes gegenüber: Gut aber ist es Gegenstand eifriger Bemühung zu sein im Guten, und zwar nicht nur, wenn ich bei euch persönlich anwesend bin. *καλόν*) bedeutet hier nicht sowohl löblich als vielmehr heilsam, förderlich, welche Bedeutung es in impersonellen Gebrauch mit dem Infinitiv im NT zwar nicht überall (Zimm. vgl. dagegen Mk 7 27. Röm 14 21 als Gegensatz zu *κακόν*) aber gewöhnlich hat. *ζηλοῦσθαι* fassen die meisten Älteren†), wie auch Olsh., Jatho u. Matthias (letzterer seiner factitiven Deutung von *ζηλοῦν* 4 17 entsprechend) als Medium, dem Sinne nach gleich dem Activ unter sehr verschiedenen Sinnbestimmungen††).

\*) Vgl. Barnab. 7, (*ἵνα*—*δεῖ*). Ignat. Eph. 4. Mit Unrecht aber beruft sich Hilgenf. für *ἵνα* „damit“ mit Indic. auf Clem. Hom. 11 16. *ἵνα μηδὲν τῶν προσκυνομένων ὑπῆρχεν*, da in dieser Stelle das ganz gewöhnliche *ἵνα*, ut, mit Indic. Praeteriti steht, „quod tum fit, quando ponitur aliquid, quod erat futurum, si aliud quid factum esset, sed jam non est factum“, Klotz ad Devar. 350f. Herm. ad Viger. 850f. Kühner II. § 778. — Beachtenswerth ist die Vermuthung von Buttm. NT Gr. 202, dass die Praesentia von contrahirten Verben I Kor 4 6. Gal 4 17. II Pt 1 10 wegen der circumflectirten, dem Fut. atticum ähnlichen Form das Futur. vertreten.

\*\*) *ζηλοῦσθε* bei NB 17 etc. Vulg., Hier., Ambrst., Damasc. ist jedenfalls alter durch den Itacismus veranlasster Fehler für *ζηλοῦσθαι*. Fraglich ist aber, ob vor letzterem *τό* zu lesen ist (Elz., Tisch. VII. nach DFGKLP den meisten Min., Chrys., Theodoret.) oder nicht (so Lachm., Tisch. VIII., Treg., WH. nach AC 109. Ambr., Aug., Kopt., Heracl., Arm., Aeth., Goth. und den Autoritäten, welche *ζηλοῦσθε* haben). Meyer will *τό* festhalten indem er annimmt, dass *ζηλοῦσθε* den Untergang des Artikels nach sich zog und derselbe auch bei Wiederherstellung des richtigen *ζηλοῦσθαι* verloren blieb. Aber da die Aenderung in *ζηλοῦσθε* leichter eintreten konnte, wenn kein Artikel dabei stand, so ist das ungenügend bezeugte *τό* zu tilgen und anzunehmen, dass es später zur Sicherung des wiederhergestellten Infinitivs oder zur Hervorhebung des Sinnes (Zimmer, Exeg. Probleme 292) einkam.

†) Nicht alle. So hat der sprachgelehrte Grot. offenbar passivisch gefasst: „Rectum erat, ut semper operam daretis, ut ego a vobis amari expeterem; est enim hoc amari honestum“. Auch Michael. (vgl. Er. Schmid): „es ist gut, wenn sich Andere um uns bewerben“. Beide Fassungen kommen der von Usteri sehr nahe.

††) Erasm. Paraphr.: „Vidistis me legis ceremonias negligere, nihil praedicare praeter Christum, aemulabamini praesentem. Si id rectum erat, cur nunc absente me vultis alios aemulari in iis, quae recta non sunt?“ Luther 1524: „Bonum quidem est aemulari et imitari alios, sed hoc praestare in re bona semper, nunquam in mala, non tantum me praesente, sed etiam absente“. Vgl. Calvin: „imitari vel eniti ad

Aber da das Medium sich sonst nirgends findet, und kein Grund vorliegt, wesswegen P. dasselbe hier statt des vorher gebrauchten Activs gewählt hätte, so ist diese Fassung von den meisten Neuern mit Recht aufgegeben. Man muss also *ζηλοῦσθαι* als Passiv nehmen, dann aber nicht impersonell, wie mit Winer, Fritzsche, Wiesel. auch Meyer will: „Gut aber ist das Geeifertwerden in Gutem immerdar, d. h. gut aber ist es, wenn eifriges Streben in einer guten Sache immerfort angewendet wird“. Um diesen Sinn herzustellen würde der Infinitiv des Activs gebraucht sein und nicht der Infinitiv des Passivs, welcher in impersoneller Bedeutung nicht nachweisbar ist. Fasst man aber *ζηλοῦσθαι* richtig als personelles Passiv, so ist nicht P. selbst als Gegenstand desselben zu denken, wie dies von Schott, Usteri, Reiche, Hofm. geschieht. Dagegen darf man freilich nicht einwenden, dass *μέ* zu *ζηλοῦσθαι* gesetzt sein müsste (Meyer, Eadie): denn der Satz will jedenfalls zunächst als allgemeine Sentenz gefasst sein, die dann auch auf die vorliegenden Verhältnisse ihre Anwendung findet. Wohl aber entscheidet dagegen und für eine andere Erklärung der Umstand, dass der Satz *καλὸν δὲ ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ* nicht dem *ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε*, sondern dem *ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς* gegenübersteht, wie das dem *καλῶς* entsprechende *καλόν* — *ἐν καλῷ* beweist: denn daraus folgt nothwendig, dass auch in 4 18 die Galat. Christen nicht wie in *ζηλοῦτε* als Subjekt, sondern wie in *ζηλοῦσιν ὑμᾶς* als Objekt des *ζηλοῦσ.* zu denken sind, was auch Chrys., Theodoret., Theophyl., Koppe, Rück., de Wette, Ewald annehmen. Dann ist aber *ζηλοῦσθαι* in einem der richtigen Erklärung des Activs 4 17 entsprechenden Sinne zu fassen, also nicht invidiose tractari (Koppe), mit Neid verfolgt werden (Rück.), aber auch nicht Gegenstand der Beeiferung sein im Guten d. h. um seiner Eigenschaften und Vorzüge willen bewundert, geliebt, gesucht werden (de Wette\*)), oder Gegenstand eifriger Liebe sein in dem Sinne

alterius virtutem“. Beng.: „At noster amor longe est alius; vos enim bonam ob causam non ad tempus, sed semper, non solum praesens, sed etiam absens absentes vehementissime complector“. Locke *ἐν καλῷ* mascul.): „Vos amabatis me praesentem tanquam bonum, fas itaque est idem facere in absentem“. Bengel: „Zelo zelum accendere, zelare inter se“. Morus: „Laudabile autem est, sectari praeceptorem in re bona semper, neque solum etc.“, also wesentlich wie Erasm. Andere anders. Olsh.: P. wolle bemerklich machen, dass er den Eifer der Galater an sich sehr löblich finde und gewiss nicht dämpfen wolle, und sage deshalb, das Eifern sei gut, wenn es um des Guten willen geschehe und anhaltend sei, nicht bloss in seiner Gegenwart, sondern auch in seiner Abwesenheit. So schon Calov. u. M.

\*) Theophyl. (vgl. Chrys. u. Theodoret.) hat offenbar wesent-

von liebenswürdig sein (Ewald), sondern umworben werden, Gegenstand eifriger Bemühung sein. Und als Subjekt des Umwerbens ist in der besonderen Anwendung des zunächst allgemein geltenden Satzes P. zu denken, was durch den Gegensatz gegen *ζηλοῦσιν ὑμᾶς* und durch das Folgende *καὶ μὴ μόνον* etc. gefordert wird. Der Sinn des Verses ist also: Während jene Judaisten euch nicht auf gute Weise umwerben, ist es gut, dass man umworben wird in Gutem, mithin auch, dass ihr von mir umworben werdet in Gutem zu aller Zeit, und nicht bloss während meiner Anwesenheit bei euch durch persönliche Wirksamkeit, sondern auch gegenwärtig aus der Ferne durch meine Gebete zu Gott wie durch meine Warnungen, Belehrungen, Bitten an euch in diesem Briefe. — *ἐν καλῷ* kann nicht so viel wie *καλῶς* bedeuten (Zimm.)\* und bezeichnet auch nicht den Gegenstand des *ζηλοῦσθαι* (Meyer), sondern die Sphäre, in welcher es geschieht; dies ist hier nicht, wie bei dem *ζηλοῦσι ὑμᾶς* der Bereich selbstsüchtiger Interessen, sondern der des Evang., des Reiches Christi; dies liegt nicht dem Zusammenhange fern (Zimm.), sondern ist durch das Folgende, wonach P. vor allem Christum in den Lesern zur Erscheinung und Herrschaft gebracht sehen möchte, gegeben.

419\*\*) ist nicht zu dem Vorherigen zu ziehen (Bos., Bengel, Knapp, Lachm., Rück., Usteri, Schott, Ewald, Hofm.),

lich so wie de Wette gefasst: *τοῦτο αἰνέτιται, ὡς ἄρα ζηλωτοὶ ἦσαν πᾶσιν ἐπὶ τῇ τελειότητι*. Sprachlich tadelloß. Vgl. Xen. Mem. 2, 119: *ἐπαινομένους κ. ζηλουμένους ὑπὸ τῶν ἄλλων*. Sympos. 445. Hiero 19. Eur. Alc. 908. Soph. El. 1018. Aesch. Pers. 698. Plat. Gorg. 473 C.: *ζηλωτὸς ὦν καὶ εὐδαιμονιζόμενος*. S. überh. Blomf. Gloss. Aesch Prom. 338. Pierson ad Moer, 169.

\*) Das adverbelle *ἐν καλῷ* passlich (s. Sturz, Lex., Xen. II 648) heisst eigentlich immer nur entweder zu gelegener Zeit (Plat. Pol. 9571 B. Xen. Hell. 4, 35), oder am passenden Ort (Xen. Hell. 2, 125), kommt aber im NT nicht vor. Auch in den NT Ausdrücken *ἐν κρυπτῷ*, *ἐν ὀλίγῳ*, *ἐν μεγάλῳ*, auf die sich Zimm. für seine Fassung von *ἐν καλῷ* beruft, hat *ἐν* immer zeitliche und räumliche, nicht modale Bedeutung.

\*\*) *τέκνα* (Lachm., Tisch. VIII., Treg., WH. a. R. nach N\*BD\*FG Euseb. vgl. filii bei d e g Tert., Or., Victorin., Hil.) ist freilich etwas besser bezeugt als *τεκνία* (Tisch. VII., WH. i. T., Zimm. nach N\*ACD\*EKLP Min., Clem. etc., vgl. filioli bei f. vulg. Or., Hil., Hier., Aug.) allein da in den paulin. Schriften nirgend sonst das bei Johannes gewöhnliche *τεκνία* sondern immer nur *τέκνα* gefunden wird, aber auch nur an unserer Stelle passend und nothwendig ist, so muss man für wahrscheinlich halten, dass das ursprüngliche *τεκνία* in das bei P. gebräuchliche *τέκνα* verändert wurde. — *μέχρις* (N\*B Tisch. VIII., Treg., WH., Zimm.) ist vor *ἄχρις* (N\*ACDF etc. Elz., Lohm., Tisch. VII., Meyer), als besser bezeugt, zu bevorzugen.

wodurch diese angelegentliche, gerührte Anrede nachschleppend und ungleichartig mit dem vorher Gesagten erscheint; sondern die Worte sind durch einen Punkt vom Vorangehenden zu trennen und mit dem Folgenden zu vereinigen, dessen zartem Affecte diese liebevolle Anrede ganz entsprechend ist. Man hat sich an *δέ* 4<sup>20</sup> gestossen (welches daher bei Chrys. und einigen Minuskeln fehlt), aber nur aus Nichtbeachtung des Griechischen Gebrauchs von *δέ* nach der Anrede, wenn man sich zu einem neuen Gedanken wendet, und zwar mit einer stillen Gegensätzlichkeit, die aus dem Contexte zu erkennen ist. So nicht bloss bei Fragen (Hom. II. *ο* 344. Plat. Legg. 10<sup>880</sup> E. Xen. Mem. 1, 3<sup>13</sup>. 2, 1<sup>36</sup>. Soph. O. C. 323. 1459), sondern auch ausserdem (Herod. 1<sup>115</sup>. Xen. Anab. 5, 5<sup>13</sup>. 6, 6<sup>12</sup>). Vgl. Kühner II 45f. Hier liegt die leise antithetische Beziehung, wie schon die Wiederholung von *παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς* verräth, im Rückblicke auf *καὶ μὴ μόνον* etc. 4<sup>18</sup>, nämlich: „obgleich meine eifrige Bemühung um euch nicht bloss auf meine Gegenwart bei euch beschränkt ist, so wünsche ich doch, jetzt gegenwärtig zu sein bei euch“, u. s. w. Das nachsätzliche *δέ*, welches hier Wieseler annimmt, passt deshalb nicht, weil *ἡθέλον δέ* etc. zu *τεχν. μου οὕς πάν. ὡδίω* etc. in keinerlei Antithese steht und überdies keine zusammenhängende Construction herauskäme; denn: „weil ihr meine Kinder seid — — so wünsche ich“, entspricht den Worten nicht. Nach Hilgenf. ist das, was die Anrede einführen will (die Leser zur Umkehr zu bewegen), ganz verschwiegen, wodurch es um so ergreifender zu erkennen gegeben sei. Vgl. auch Reithm. Allein der liebevolle Inhalt des folgenden Wunsches 4<sup>20</sup> ist der zärtlichen Anrede 4<sup>19</sup> so völlig entsprechend, dass jene Annahme, welche schon Calvin hat („hic quasi moerore exanimatus in medio sententiae tractu deficit“), nicht motivirt erscheint. Gleichwohl nimmt auch Buttm. NT Gr. 331 ein Anakoluth an. — *τεχνία μου*) Das dem Johannes gangbare *τεχνία* findet sich sonst bei P. nicht, doch hat hier, wo sich P. mit einer kreissenden Mutter vergleicht, das „meine Kindlein“ ein so besonderes Motiv und Recht, wie an keiner andern Stelle, wo er *τέχνα* sagt (I Kor 4<sup>12</sup>. II Kor 6<sup>13</sup> vgl. auch I Tim 1<sup>18</sup>. II Tim 2<sup>1</sup>). — *οὕς*) bekannte Constructio *κατὰ σύνεσιν*. Winer § 212. — *πάντων ὡδίω*) mit denen ich wiederum in Geburtswehen bin, nicht: welche ich gebäre (Meyer). So stellt sich P. nicht, wie anderwärts (I Kor 4<sup>15</sup>. Phm 10) als Vater dar, sondern mit absonderlicher Liebeserregtheit als Mutter, welche in Geburtswehen sei und deren Kreissen nicht eher (durch die endliche Geburt) aufhöre, als bis dem *τεχνίον* an der völligen reifen Ausbildung nichts mehr fehlt.

So lange dieser Moment noch nicht da ist, dauert nach dieser bildlichen Darstellung das *ᾠδίνειν* noch fort\*). Sehr richtig Beng.: „Loquitur ut res fert, nam in partu naturali formatio est ante dolores partus“. Der Vergleichungspunkt ist die unter Müh und Schmerz anhaltende liebevolle Anstrengung zur Vermittelung des neuen christl. Lebens. Dieses metaphorische *ᾠδίνειν* war das erste Mal ein leichtes und frohes gewesen 4.13ff. (obwohl es auch nicht den völligen nachhaltigen Erfolg gehabt hat; s. hernach zu *ἄχρις οὗ* etc.), aber dieses zweite Mal war es ein schweres und schmerzvolles, wesshalb *ᾠδίνω* (nicht *τίκτω* oder *γενῶ*) gewählt ist, welches jedoch auch zu dem mit *πάλιν* angedeuteten frühern Geburtsact passt (gegen Zimm.), da die Vorstellung von Wehen dem Begriffe einer Geburt wesentlich ist, mögen sie auch leicht und kurz sein. Der Sinn ohne Bild ist: „meine geliebten Schüler, an deren Bekehrung ich zum zweiten Male mit schmerzlicher Liebesanstrengung arbeite, bis ihr völlige Christen geworden sein werdet“. Als angefangen ist dieses fortdauernde *οὕς πάλιν ᾠδίνω* zu denken, seitdem P. den Abfall der Leser vernommen und ihm entgegenzuwirken begonnen hatte, so dass also auch sein Wirken bei seiner zweiten Anwesenheit (vgl. *ἀληθειῶν ὑμῖν* 4.16) schon mit dazu gehört, daher nicht mit Fritzsche (l. l. 244) und Ulrich (in d. StKr 1836 459) in 4.18 u. 19 zu finden ist, P. sei erst einmal in Galatien gewesen. Nach Wieseler soll *πάλιν ᾠδίνω* den Begriff der *παλιγγενεσία* Tit 3.5 ausdrücken; P. habe die Leser bereits bei ihrer Bekehrung wiedergeboren, und sage hier, dass er sie noch fortwährend wiedergebäre, bis dass sie das Vollendungsziel des Christen, die Aehnlichkeit mit Christo, erreicht haben würden. Dies ist deshalb unrichtig, weil dann der Begriff des *πάλιν*, die Wiederholung nur auf Seiten der Leser wäre (welche, eine zweite Geburt erfahren), während *πάλιν* ein zweimaliges Kreissen des P. bezeichnen muss. Die Wiedergeburt der Leser hat P. allerdings bei dem erstmaligen *ᾠδίνειν*, welches durch *πάλιν* vorausgesetzt wird, bewirkt; aber weil sie rückfällig geworden waren (1.6. 3.1. 4.9f. al.), muss er zum zweiten Mal ihr Gebärer sein, nicht noch fortwährend ihr Wiedergebärer, was nicht dasteht, sondern durch *οὕς οὐ παύομαι ἀναγεννῶν* oder dergl. bezeichnet sein müsste. Treffend bestimmt Theophyl. (vgl. Chrys.) den Begriff des *πάλιν ᾠδίνω* nicht etwa als den

\*) Falsch Heinsius, Grot., Koppe, Rück. u. M.: *ᾠδίνειν* heisse hier schwanger sein, was es nie heisst, auch nicht LXX. Jes 26.17. Ps 7.15. Cnt 8.5. Philo quod Deus immut. 313 B. Plat. Theaet. 148 C. 210 B. Vgl. zu *ᾠδίνειν* mit Accus. der Person parturire aliquem Jes 51.2. Cnt 8.5. Eur. Iph. A. 1234.

der fortgesetzten ἀναγέννησις, sondern als den der πάλιν ἐτέρας ἀναγεννήσεως. Zimmer erklärt πάλιν: wieder von vorn, der Ap. spreche aus, dass er mit seinem Bemühen um die Leser wieder von vorn anfangen müsse, und zwar sei dieses neue Thun wie nicht zuvor diesmal ein ὠδίνειν; aber wo πάλιν einen ähnlichen Sinn hat (in πάλιν ὑποστρέφειν Gal 1 17, ἐκεντρίζειν Röm 11 23, οἰκοδομεῖν Gal 2 13) steht es eigentlich in seiner ursprünglichen Bedeutung: zurück, die an unserer Stelle nicht passend ist. — μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστός ἐν ὑμῖν) Damit fällt auf den ersten Bekehrungs-(Geburts-)Erfolg, welcher ja so schnell umgeschlagen war (16), ein Schatten. Die abermalige Geburtsarbeit soll nicht aufhören bis u. s. w. Dies, und somit den Nachdruck des μέχρις οὗ etc. hat Hofm. verkannt, welcher πάλιν, statt es nur auf ὠδίω zu beziehen, auch mit auf μέχρις οὗ etc. erstreckt. Den pragmatischen Accent aber hat μορφωθῇ: bis dass Christus gestaltet sein, seine Gestaltbildung erlangt haben wird in euch, d. h. bis ihr zur ausgestalteten innern Lebensverfassung des Christen gediehen sein werdet. Denn das Gestaltetwordensein Christi im Menschen ist keinesweges schon der Fall, „so wie ein Mensch Christ wird“ (Hofm.), sondern dasselbe ist, wie aus der Vorstellung des μέχρις οὗ klar genug erhellt, das Entwicklungsziel, welches die Christwerdung zu erreichen hat. An diesem Ziele ist der Christ derjenige, in welchem Christus lebt (vgl. z. 20), wie z. B. in P. selbst die spezifische Lebensgestalt seines Herrn bestimmt ausgeprägt war. So lange also die Galater zu dieser völligen inneren Verfassung noch nicht ausgebildet und sittlich gestaltet sind, gleichen sie noch einer unreifen Leibesfrucht, deren innere Theile ihre normale Gestaltbildung noch nicht gewonnen haben, und welche daher noch nicht zur Geburt kommen und dadurch das ὠδίνειν endigen kann. Im Christen soll Christus das Herz bewohnen (Eph 3 17), soll der νοῦς Christi (I Kor 2 16), das πνεῦμα Christi (Röm 8 9), die σπλάγχνα Christi (Phl 1 8) und der Leib mit seinen Gliedern Leib und Glieder Christi sein (I Kor 6 13. 15); dies Alles, was in der Idee Χριστός ἐν ὑμῖν zusammenbegriffen ist, wird an u. St. versinnlicht durch die Vorstellung, dass Christus in uns formirt oder in der seinem Wesen entsprechenden Lebenserscheinung gegenwärtig werden soll. Das ist nicht der Sache nach, aber der Vorstellungsweise nach, verschieden von der geistigen Umgestaltung nach dem Bilde Christi II Kor 3 18; denn nach u. St. ist Christus selbst im Christen das Subject der spezifischen Ausgestaltung. Gut übrigens Beng.: „Christus, non Paulus, in Galatis formandus“. — μορφώω) nur hier im NT aber s. LXX Jes 44 12.

(ed. Breit.) Symm. Ps 341. Arat. Phaen. 375. Lukian. Prom. 3. Plut. de anim. generat. 1013. Theophr. c. pl. 56. 7. S. auch Jacobs ad Anthol. VI. 345.

420. Ueber die Gedankenverbindung des *δέ* mit 419 s. z. 419. — *ἡ θείον*) nämlich wenn die Sache thunlich wäre. Vgl. Röm 39. Act 2522. S. Stallb. ad Plat. Gorg. 235. Kühner II. 177. Fritzsche ad Rom II. 245. — *ἄρτι*, jetzt eben, zur Stunde (s. z. 19), hat den Nachdruck. — *ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου*) Den Nachdruck hat *ἀλλάξαι*. Contextmässig aber (s. 416. 18 u. das vorherige *ἄρτι*) kann sich dieses Aendern nur auf die zweite Anwesenheit des Ap. beziehen, (nicht auf die erste, wie Zimm. 213 missversteht). Seine damalige strenge und harte Rede hatte ihn den Lesern verdächtigt, als wäre er ihr Feind geworden. Daher wünscht er, jetzt bei ihnen zu sein und mit einer andern Stimme als damals, d. h. in einem sanften und milden Tone\*) zu ihnen zu reden. Natürlich meint er damit nicht einen vom *ἀληθεύειν* (416) weichenden Inhalt, sondern die Art und Weise der sanften mütterlichen Liebessprache. Wunsch der selbstverleugnenden Liebe, welche gern bereit ist, im Dienste der Sache und zum Heil der Personen Form und Ton zu ändern, wenngleich *φωνὰν ψευδέων ἀγνωστόν* (Pind. Ol. 6 112) behaltend. Letzteres verstand sich bei einem P. von selbst, so gern er auch Allen Alles ward, vgl. z. I Kor 922. Gegen den Zusammenhang ist es dagegen nach dem Bemerkten, die Aenderung der Rede im Gegensatz zur bisherigen Sprache des Briefs zu verstehen, wie Viele wollen, mag man dabei einen Uebergang zu wirkungsvollere Lebendigkeit der persönlichen Rede annehmen (Hieron.: vox epistolica-vivus sermo), oder zu eingänglicherer Tonart (Möller), oder vom harten Ton des Briefs zur Milde (Holst.), oder von einer traurigen Sprache zur zärtlichen, vergnügten (Zachar., Flatt), oder von geringerer zu noch grösserer Milde (Bengel: Molliter scribit, sed mollius loqui vellet, dem Begriff von *ἀλλάξαι* entgegen), oder von mildem Ton zu tadelnder Strenge (Ambros., Pelag., Wetst., Michael., Rosenm., Rück., Baumg.-Cr. im Widerspruch zu der vorangegangenen liebevollen Anrede), oder von der stark erregten auf die Leser eindringenden Weise des bisherigen Brieftheils zum gehaltenen Ton lehrhafter Vorstellung, der schon im folgenden sich zeige (Hofm., der dabei, ohne Spuren im Briefe des P., bis hierher die Beantwortung eines Schreibens der Galater reichen lässt) im Widerspruch damit, dass P. bisher schon, besonders von 36—47 lehrhaft

\*) nicht gerade weinerlich, wie Chrys. will: *ποιῆσαι καὶ δάκρυα καὶ πάντα εἰς θρήνον ἐπισπάσασθαι*.



genug geschrieben hat und auch im Folg. (4<sup>21</sup>. 5. u. 6 bis zum scharfen Schluss) erregt genug auf die Leser eindringt. Viele Andere, wie Theodoret., Theodor. Mopsv., Erasm., Luther, Calvin, Grot., Estius, Koppe, Borger, Winer, Matthies, Schott, de Wette, Kähl. fassen: je nach den Umständen zu dem Einen gelinde und lieblich, zu dem Andern streng und strafend reden. Vgl. Corn. a. Lap.: „ut scilicet quasi mater nunc blandirer, nunc gemerem, nunc obsecrarem, nunc objurgarem vos“. Allein dies kann mit dem blossen ἀλλάξει τ. φ. nicht ausgedrückt sein, welches ohne Zusatz nichts weiter heisst als die Stimme wechseln (vgl. ἀλλάττειν χώραν Plat. Parm. 139 A.: εἶδος Eur. Bacch. 53, χρώμα Eur. Phoen. 1252, στόλας Gen 35<sup>2</sup>), d. i. eine andere Stimme annehmen, sich anders, nicht: sich verschiedentlich vernehmen lassen. S. Artem. 2<sup>20</sup>. 4<sup>56</sup>. Dio Chrys. 59<sup>575</sup> b. Wetst. Vgl. Röm 1<sup>23</sup>. Sap 4<sup>11</sup>. 12<sup>10</sup>; oft b. d. LXX. P. hätte entweder eine Näherbestimmung wie εἰς πολλοὺς τρόπους, εἰς μορφὰς πλείονας (Lukian. Vit. Auct. 5), oder wenigstens πρὸς τὴν χρείαν (Act 28<sup>10</sup>), πρὸς τὸ συμφέρον (IKor 12<sup>7</sup>), πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ (Hbr 5<sup>14</sup>) oder dergl. zusetzen müssen. Unrichtig Fritzsche: eine andere Stimme annehmen, so dass ihr nicht den verhassten P., sondern irgend einen anderen Lehrer zu hören glaubtet. Welch ein sonderbarer, unschöner, der sinnigen Weise des Ap. gar nicht angemessener Gedanke! Nach Wieseler soll der Sinn sein: meine Rede mit euch auszutauschen, d. i. Wechselreden mit euch zu führen, um euere Gegengründe am sichersten zu erfahren und zu beseitigen. Aber dabei ist „mit euch“ rein zugetragen, obwohl es wesentlich zur Sinnbestimmung gehörte, und niemals wird ἀλλάσσειν λόγους, geschweige denn ἀλλ. φωνήν so gebraucht. Was Wies. meint, heisst ἀμείβεσθαι τινα λόγοις (Hom. Od. 3<sup>148</sup> al.), προσδιαλέγεσθαι τινι (Plat. Theaet. 161 B.), συζητεῖν τινι oder πρὸς τινα (Act 6<sup>9</sup>. Lk 22<sup>28</sup>), λόγους ἀντιβάλλειν πρὸς (Lk 24<sup>17</sup>), δοῦναι τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον (Plat. Rep. 531 E.). Zimm. nimmt ἀλλάσσειν τὴν φωνήν in dem nirgends, auch nicht bei Artemidor 2<sup>20</sup>. 4<sup>59</sup>, nachweisbaren Sinne: doppelzüngig sein, und stellt die unwahrscheinliche Vermuthung auf, P. sage mit Anspielung auf eine Verläumdung der Irrlehrer, er sei nicht „doppelzüngig“, leider nicht, denn in dem Sinne des Lavierens, um die Leser nur wieder zu gewinnen, möchte er es gerne sein, wenn er es nur könnte. — ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν) rechtfertigt den Wunsch des ἀλλάξει τὴν φων. μου. Die richtige Fassung ist die gewöhnliche: ich bin verlegen um euch, wobei ἐν ὑμῖν wie in θαρῶ ἐν ὑμῖν IIKor 7<sup>16</sup> zu nehmen ist, so dass die Verlegenheit als an den Lesern haftend, in ihrer Verfassung ur-

sächlich beruhend (vgl. auch 124), gedacht wird. Die Verlegenheit aber besteht darin, dass er zur Zeit keine sicheren Mittel und Wege weiss, wie er ihre Umkehr bewirken soll (419), und dies flösst ihm den Wunsch ein (*ᾧτι*), jetzt bei ihnen sein zu können, und statt des strengen Tons, da dieser bei der vorigen Anwesenheit keine gute Wirkung gehabt hat (416), es mit einem veränderten milden Tone zu versuchen. Die Form *ἀποροῦμαι* ist übrigens (vgl. *ἀπορηθεὶς*, Dem. 830<sup>2</sup> und *ἀπορηθήσεται*, JSir 187) passiv zu nehmen (als Medialform mit passiver Bedeutung), so dass der Zustand des *ἀπορεῖν* als am Subjecte bewirkt, leidentlich gedacht ist (Schoem. ad Isaem 192). Nach Fritzsche l. l. 257 soll der Sinn sein: „Nam haeretis, quo me loco habeatis, nam sum vobis suspectus“. So wäre *ἐν ὑμῖν* unter euch, und *ἐποροῦμαι*: man ist verlegen über mich, nach bekanntem Griechischen Gebrauch des personellen Passivi von Verbis intransit. (Bernhardy 31. Kühner II 111). Vgl. Xen. de rep. Lac. 137: *ὥστε τῶν δεομένων γίγνεσθαι οὐδὲν ἀπορεῖται* (Plat. Soph. 23 B. Legg. 779 C. Allein der Sinn: sum vobis suspectus, ist eingetragen, und es ist kein Grund vorhanden, von dem durchgängigen Gebrauch des *ἀποροῦμαι* im NT (II Kor 4s. Lk 24. Act 25<sup>20</sup>. Joh 13<sup>22</sup>) abzugehen; wie auch der Gedanke: sum vobis suspectus, für den Wunsch des *ἀλλάξαι τὴν φωνήν* kein passendes Motiv abgeben kann, wenn man nicht die irrige Fassung des *ἀλλάξαι* von Fritzsche annimmt. Das *ἐν ὑμῖν* mit Hofm. von *ἀποροῦμαι* loszureissen und zu *ἀλλάξ. τ. φωνήν μου* zu ziehen, würde nach *παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς* einen ganz überflüssigen Zusatz ergeben und *ἀποροῦμαι* ohne pragmatische Näherbestimmung lassen. Wollte man aber *ὅτι ἀπορ. ἐν ὑμῖν* als Vordersatz zum folgenden *λέγετέ μοι* ziehen (Matthias), so würde man dem straff und decidirt auftretenden *λέγ. μ.* einen schwächenden Hintergrund geben.

421 — 31. P. giebt eine dem praktischen Bedürfniss angemessene Vertheidigung der christl. Freiheit vom Gesetz durch allegorische Deutung der Geschichte, dass Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Sclavin und einen von der Freien. Dieser Beweis ist darauf berechnet, den Einfluss der Pseudopostel mit ihren eigenen Waffen zu vernichten, und auf ihrem eigenthümlichen Boden zu entwurzeln.

421 \*). Ohne Anknüpfung recht energisch (*λέγετέ μοι*:

\*) *ἀναγινώσκετε* (DFG Vulg., Sahid., Arm., Vätt.) für das entscheidend beglaubigte *ἀκούετε* (NABCF\*KLK 17. etc.) ist eine auch sachlich unrichtige Glosse.

„urget quasi praesens“, Beng.) gleich in mediam rem hinein-führend. Zu dem die Frage angelegentlich schärfenden λέγετέ μοι vgl. Bergl. ad Aristoph. Acharn. 318. — οἱ ὑπὸ νόμον etc.) die ihr unter dem Gesetze zu stehen gewillt seid. Das sind die Judaist. gesinnten Leser, welche, theils Heiden, theils Judenchristen, von den Irrlehrern 17 verführt, am Glauben nicht genug zum Heile zu haben vermeinten, und dem Gesetze unterworfen zu sein verlangten (49), wozu sie auch bereits einen erheblichen Anfang gemacht hatten (41). Treffend Chrys.: καλῶς εἶπεν· οἱ θέλοντες, οὐ γὰρ τῆς τῶν πραγμάτων ἀκολουθίας, ἀλλὰ τῆς ἐκείνων ἀκαίρου φιλονεικίας τὸ πρᾶγμα ἦν. — τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε;) höret ihr das Gesetz nicht? wird's euch nicht vorgelesen? Vgl. Joh 12<sup>34</sup>. II Kor 3<sup>14</sup>. Die Vorlesung der altheiligen göttlichen Schriften des Gesetzes und der Propheten nach Synagogenweise (Röm 2<sup>13</sup>. Act 12<sup>51</sup>. Lk 4<sup>16</sup>) geschah auch in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christengemeinden aus dem Juden- und Heidenthum; sie enthielten ja die Offenbarung Gottes, deren Erfüllung das Christenthum ist, und ihre Kenntniss ward mit Recht als Quelle der christl. Heilserkenntniss angesehen, deren Glaubensstücke (IKor 15<sup>3f</sup>) und Lebensnormen (Röm 13<sup>8—10</sup>. 15<sup>4</sup>) κατὰ τὰς γραφάς sein müssen. Das Hören des Gesetzes aber musste die Galater nothwendig belehrt haben, wie sehr sie im Irrthume seien. Daher diese Frage des Befremdens \*), welche um so stärker, und somit um so angemessener ist, je einfacher ἀκούετε in seiner ersten Wortbedeutung belassen wird. Darum ist weder mit Winer (vgl. Matthies) zu erklären audisse, h. e. nosse, notum habere (s. Heind. ad Plat. Gorg 508 C. Ast ad Plat. Legg. I. 9. Spohn Lectt. Theocr. I. 25), noch mit Hieron. u. V. auch Morus, Koppe, Rosenm., Borger, Flatt, Schott, Olsh.: verstehen (vgl. z. IKor 14<sup>2</sup>), welches P. als das Hören des hinter dem γράμμα endenden πνεῦμα denke (so Holsten z. Evang. d. Paul. u. Petr. 382), noch mit Erasm., de Wette, Ewald, Wieseler wie ἀκούειν τινός: Gehör geben, d. i. sittliche Beachtung schenken (vielmehr: Ohr dafür haben wie IKor 14<sup>2</sup>. Mt 10<sup>14</sup>. Joh 8<sup>47</sup>). — νόμος ist hier in doppeltem Sinne gebraucht (vgl. Röm 3<sup>19</sup>); zuerst heisst es das Institut des Gesetzes, und dann der Pentateuch, nach der

\*) Hofm. hat seine frühere grundlose und unerträglich gewaltsame Konstruktion, nach welcher er οἱ als Relativ. schrieb, die Aufforderung aber (saget mir, die ihr unter dem G. sein wollend das G. nicht höret) durch 4<sup>22ff</sup>. erst nur vorbereitet sein, und endlich 4<sup>30</sup> nachfolgen liess, was P. bei dem λέγετέ μοι 4<sup>21</sup> im Sinne gehabt habe (1. A. vgl. auch dessen Schriftbew. II. 2 67) selbst später (2. A.) aufgegeben.

Eintheilung des AT in Gesetz, Propheten und Hagiographa. S. z. Lk 24<sup>44</sup>. Die Wiederholung des Wortes hat Nachdruck.

4<sup>22</sup>. Γάρο) giebt nun den rechtfertigenden Aufschluss über jene ein Befremden ausdrückende Frage durch Anführung einer im Gesetze berichteten Geschichte, welche allegorisch ausgelegt den in jener Frage angedeuteten Widerspruch zwischen dem Verlangen der Galater unter dem Gesetze zu stehen und ihrem Hören des Gesetzes aufdeckt. Es ist die Geschichte von den beiden Söhnen des Ahnherrn des Gottesvolks, Ismael und Isaak. S. Gen 16<sup>15f.</sup> 21<sup>2f.</sup> — ἐκ τῆς παιδείας) von der (bekannten) Sklavin, der Hagar. S. Gen 16<sup>2</sup>. Das Wort bezeichnet sonst auch ein freies Mädchen (Rt 4<sup>12</sup>. Xen. An. 4, 3<sup>11</sup>), im NT aber immer, wie auch Gen 16<sup>1</sup>. 21<sup>10</sup> eine Sklavin s. Wetst. I. 526<sup>f.</sup> Lobeck ad Phryn. 256<sup>f.</sup> — ἐκ τῆς ἐλευθ.) der Sara.

4<sup>23</sup>. Ἄλλ') stellt das Verschiedenheits-Verhältniss Beider dem vorher berichteten Gleichheitsverhältnisse, nach welchem sie beide Söhne Abraham's waren, entgegen. — κατὰ σάρκα) fleischmässig, so dass die Geburt der Erfolg einer natürlichen fleischlichen Vermischung war. Anders Röm 18. 9<sup>5</sup>. — γεγέννηται) ist geboren; das Perf. vergegenwärtigt das geschichtlich bestehende Verhältniss. — διὰ τῆς ἐπαγγελίας) durch die (bekannte) Verheissung, Gen 17<sup>18.</sup> 19. 18<sup>10</sup>. Röm 9<sup>9</sup>. Dies ist aber nicht mit Grot., Rosenm. u. M. dahin zu rationalisiren: „per eam vim extraordinariam, quam Deus promiserat“, wodurch die Geschichte Gen 11<sup>11</sup> verletzt wird; auch nicht mit Hofm. dahin, dass sich die Verheissung, mit welcher Abr. berufen worden war, in der Erzeugung selbst verwirklicht hatte; sondern nach dem Wortlaute und nach Gen 21<sup>1</sup> bestimmt zu erklären: kraft der Verheissung ist er geboren, so dass bei seiner Zeugung (Mt 1<sup>2</sup>. Lk 3<sup>34</sup>) die den Eltern gegebene göttliche Verheissung, welche ihnen die Geburt eines Sohnes zugesagt hatte, das Vermittelnde des Erfolgs war, der ohne solche Einwirkung der göttlichen Verheissungskraft (Gen 18<sup>14</sup>) nicht eingetreten wäre, da beide Eltern an sich zur Zeugung Isaak's unfähig waren; denn Sarah war unfruchtbar und Beide waren schon zu alt (Gen 18<sup>11</sup>. Röm 4<sup>19</sup>). Vgl. Chrys.

4<sup>24</sup>. Ἄτινα) quippe quae, quae quidem, die geschriebenen Fakta nach einer besondern Beschaffenheit aufnehmend. — ἐστὶν ἀλληγορούμενα) ist allegorischen Sinnes. Das Wort ἀλληγορεῖν, nur hier im NT heisst ἄλλο ἀγορεύειν, so reden (darstellen, erzählen), dass man einen andern Sinn ausdrückt, als die Worte besagen, welcher anderweite Sinn hinter dem

unmittelbaren Sinne des Geredeten verborgen liegt: Hesych.: *ἀλληγορία ἄλλο τι παρὰ τὸ ἀκινούμενον ὑποδεικνύουσα*. Vgl. Quintil. 8<sup>6</sup>. S. Plut. Mor. 363 D. Athen. 2. 69. C. Philo de migr. Abr. 420 B. Joseph. Antiq. Proem. 4. Im Passiv: einen allegorischen Sinn haben \*), Schol. Soph. Aj. 186. Porph. Pyth. 186. Philo de Cherub. I. 143 u. s. überh. Wetst. \*\*). Das allegorische Verständniss der AT Geschichten war bekanntlich bei den späteren Juden höchst gangbar. Synops. Sohar. 25, 1: „Quicunque dicit narrationes legis alium non habere sensum, quam illius tantum historiae, istius crepet spiritus“. S. überh. Döpke Hermeneut. I. 104ff. Gfrörer Gesch. d. Urchristenth. I. 1. 65ff. Wegen der rabbinischen Bildung aber, in welcher P. erzogen war (vgl. Tholuck in d. StKr 1835 36ff. Weiss bibl. Theol. § 73, d) und wegen seines wahrhaftigen Charakters ist durchaus anzunehmen, dass er selbst überzeugt war, jenes Erzählte enthalte ausser seinem geschichtlichen Sinne den von ihm dargelegten allegorischen, so dass er nicht etwa ein blosses argumentum *κατ' ἀνθρῳπον* geben wollte, sondern seiner Allegorie objective Beweiskraft beimass. Ob er letztere aber allen Einzelheiten seiner Auslegung zuschrieb, ist immerhin fraglich. Jedenfalls ist Meyers Behauptung unrichtig, P. habe diese Allegorie zum Schlussstein seines ganz antinomistischen Raisonnements aufgehoben und so angelegentlich eingeführt (421) und durchgeführt, dass nicht mit Schott zu urtheilen sei, sie solle ein argumentum secundarium sein, quod insuper accederet. Vielmehr ist das Urtheil Schott's vollkommen zutreffend. Denn die eigentliche lehrhafte Beweisführung ist bereits 47 abgeschlossen, die Allegorie aber in die schon 48 beginnende persönlich ermahrende Empfehlung der christl. Freiheit 48—20. 51—12 mitten hinein-

---

\*) nicht: Gegenstand allegorischer Fassung sein (Lightf. Hofm.). Der allegorische Sinn ist in den geschrieben stehenden Thatsachen von vornherein enthalten und gegeben; sie haben den allegorischen Sinninhalt, welcher durch die Erklärung nur aufgezeigt wird. Wäre *ἐστὶν ἀλληγ.* nicht im Sinne des Ausdrückens, sondern des Auffassens zu nehmen, welcher sich bei Plutarch, Synes. u. A. allerdings findet, so hätte P. *ἀλληγορεῖται* oder das Verbal-Adjectiv *ἀλληγορητός* schreiben müssen. Uebrigens verhält sich *ἀλληγορεῖν* zu *αἰνέσθαι* wie Species zum Genus; willkürlich aber Hofm.: letzteres verlange zu seiner Deutung Witz, ersteres Verstand. *αἰνέσθαι* ist jedes dunkle oder verstockte Reden (Herod. 5 56. Plato Rep. 332 B. u. oft. Soph. Aj. 1137. Eur. Jon. 430. Lukian. V. H. 1, 2), sei es in allegorischer Form oder nicht, mag es Witz fordern oder nicht.

\*\*) In der ältern Gracität hiess die Allegorie *ὑπόνομα* (s. Plut. de aud. poet. 19 E.), Plato de Rep. 378 D. Xen. Symp. 36. Ruhnke. ad Tim. 200f.

gestellt und ausdrücklich 4<sup>21</sup> als für das besondere praktische Bedürfniss der Leser berechnet bezeichnet. Andererseits bedarf es der Einschränkung, was im Anschlusse an die Urtheile Luthers (die Allegorie sei „zum Stich zu schwach“) und Baur („es kann nichts ungereimter sein, als das Bestreben der Interpreten, die Argumentation des Ap. als eine objectiv wahre zu rechtfertigen“ Paulus, 2. A. 312). Meyer behauptet, für den nicht mit Rabbinischer Bildung zusammenhängenden Glauben falle das Argument gänzlich. Dies gilt freilich in Bezug auf die allegorische Form des Beweises. Aber, obschon man den Begriff der Allegorie mit dem des Typus (IKor 10<sup>6</sup>. 11. Röm 5<sup>14</sup> vgl. Hbr 9<sup>24</sup>. IPT 3<sup>21</sup>) nicht verwechseln darf\*), ist doch anzuerkennen, dass der Allegorie hier ein Typus zu Grunde liegt, der dieselbe freilich keineswegs im ganzen Umfange deckt, aber doch ihrem Kerne eine allgemeine Bedeutung sichert. Dies ist der wie hier auch Röm 9<sup>7—9</sup> geltend gemachte Uebergang der dem Abraham gegebenen Heils-

---

\*) Dies hat mit v. A. Calvin gethan: „a familia Abrahae similitudo ducitur ad ecclesiam; quemadmodum enim Abrahae domus tunc fuit vera ecclesia, ita minime dubium est, quin praecipui et prae aliis memorabiles eventus, qui in ea nobis contigerunt, nobis totidem sint typi“. Auch Tholuck (d. AT im NT 39 ed. 6) und Wieseler nehmen ἀλληγορούμενα gleich τυπικῶς λεγόμενα. Aber auch Philo de opif. m. I. 38<sup>10</sup> setzt den Typus der Allegorie nicht gleich, sondern nur ähnlich, und Joseph. Antiq. Prooem. 4 redet vom theilweise allegorisch sprechenden Mose, ohne anzudeuten, dass er damit Geschichtstypen meine. Der Allegorie und dem Typus steht einerseits das gegenüber, was nur πλάσματα μύθων sind, andererseits das, was ἐξ εὐδαιμονίας (geradezu, ausdrücklich) gesagt wird. Aber weder beruht ein Typus nothwendig auf allegorischer Deutung, noch setzt die Allegorie nothwendig voraus, dass das so Gedeutete ein Typus sei; Beides kann unabhängig von einander sein. So ist z. B. die Allegorie des Namens Hagar bei Philo Alleg. II. 135<sup>29</sup> nichts weniger als Typologie. S. d. Stellen selbst bei Wetst. Jedenfalls hat die Allegorie einen viel freieren Spielraum und kann von Verschiedenen sehr verschieden gehandhabt werden; „potest alius aliud et argutius fingere et veri cum similitudine suspicari; potest alius tertius, potest aliud quartus, atque ut se tulerint ingeniorum opinantium qualitates, ita singulae res possunt infinitis interpretationibus explicari“, Arnob. Der Typus ist eine wirkliche göttliche Geschichtspräformation einer NT Thatsache im AT. Vgl. z. Röm 5<sup>14</sup>, auch Tholuck a. a. O. 47ff. Allegorisch aber bedeutet ein Faktum ein anderes, wenn das ideale Wesen des letztern als im erstern sich bildlich darstellend nachgewiesen wird, wobei das bedeutsame Faktum kein alttestamentliches zu sein braucht und die Deutung sehr verschieden sein kann. Vgl. Kleinschmidt in d. Mecklenb. theol. Zeitschr. 1861 859. Wenn Matthias zur Erklärung u. St. bei dem weitem Begriffe „Bild“ stehen bleibt, so wird damit dem Wortbegriffe des Allegorischen nicht genügt, sofern dies der Ausdruck einer innern tiefern Bedeutsamkeit ist, eines *ἐτέρας νοούμενον*.

verheissung auf seinen unmittelbaren Erben, nicht auf Grund blosser Abstammung von ihm, sondern Kraft freier göttlicher Gnadenwirksamkeit, insofern darin die Wahrheit im Voraus dargestellt ist, dass die Verwirklichung der abrahamitischen Verheissung in Christus nur durch einen die göttliche Gnade ergreifenden, und darum vom Gesetze befreienden Glauben angeeignet werden kann. — αὐται) nämlich Hagar und Sara; denn s. hernach ἥτις ἐστὶν Ἀγαρ. Daher nicht gleich ταῦτα sc. τὰ ἀλληγορούμενα (Calov. u. M.), wie man annahm, um hier kein εἶναι σημαντικόν anzugeben. — εἰσὶ) nämlich allegorisch, und insofern: bedeuten. Vgl. Mt 13<sup>30.38</sup> al. — δύο διαθήκαι) zwei Bündnisse, nicht: Stiftungen, Willenserklärungen (Usteri) oder überh. „heilsgeschichtliche Ordnungen“ (Hofm.), so wenig wie 3<sup>15</sup>. Das Merkmal des Bundes, dass zwei Partheien sein müssen, war ja bei den διαθήκαι vorhanden (Gott und die Menschen, welche dem Gesetze sich unterwarfen, — Gott und die Menschen, welche an Christum glauben). Vgl. I Kor 11<sup>25</sup>. — μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ) eins vom Berge Sinai herrührend, welches auf dem Berge Sinai gestiftet ist, und somit von daher stammt. Statt ἀπὸ hätte auch der blosser Genit. stehen können (Bernhardy 223), aber jenes ist bestimmter und bezeichnender. Das μὲν ist ohne entsprechendes δέ (Kühner II<sup>813</sup>); denn keines der folgenden δέ ist correlat. Der Sache nach folgt der durch μία μὲν vorbereitete Gegensatz allerdings 4<sup>26</sup>, aber nicht in Verbindung mit μὲν, sondern s. z. 4<sup>26</sup>. — εἰς δουλείαν γεννῶσα) zu Knechtschaft gebärend, d. i. die diesem Bunde Angehörigen mittelst dieser Angehörigkeit in Sclavenstand versetzend, nämlich durch Unterwerfung unter das Mosaisch. Gesetz. S. 4<sup>1ff</sup>. Die Vorstellung einer Mutter hat die Beibehaltung des bildlichen Ausdrucks γεννῶσα veranlasst. — ἥτις ἐστὶν Ἀγαρ) ἥτις, quippe quae, ist weder (Bengel) Prädicat, noch auch Attributivbestimmung (als diejenige διαθήκη, welche Hagar ist; so Hofm.) als ob Ἀγαρ οὐσα stände, sondern Subject wie αὐτα und αὐται, auch ἥτις 4<sup>20</sup>. Der noch nicht genannte Name tritt nachdrücklich hinzu. Der Sinaitische Bund ist das, was in jener Geschichte Hagar ist, ist mit der Hagar allegorisch identisch.

4<sup>25</sup> \*). Das eben gesagte ἥτις ἐστὶν Ἀγαρ erhält man aus der Identität des Namens Hagar mit dem des Berge

\*) Hier finden sich folgende Lesarten: τὸ δὲ Ἀγαρ Σινᾶ ὄρ. (so WH. i. T., Hort im Append. nach ABD einigen Min., Copt., Heracl. a. R.), τὸ δὲ Σινᾶ ὄρος (so wahrscheinlich 17\*, zwei Vulgata-Handschr., Sah. Ambrstr. i. Text), τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρ. (so Bengel, Lachm., Tisch. VIII.

Sinai nicht sowohl eine Begründung (Meyer nach der Lesart  $\tau\acute{o} \gamma\acute{\alpha}\rho$  "A $\gamma$ aq) als vielmehr eine durch das überleitende  $\delta\acute{\epsilon}$  eingeführte Erläuterung. Doch ist  $\tau\acute{o} \delta\acute{\epsilon}$  "A $\gamma$ aq — 'A $\alpha$ \beta\iota\alpha nicht zu parenthesiren, da weder in der Structur noch logisch eine Unterbrechung stattfindet, sondern mit  $\sigma\upsilon\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota \delta\acute{\epsilon}$  ist ein neuer Satz anzufangen. „Dieser Bund ist die Hagar jener allegorischen Geschichte, was durch die Gleichheit des Namens dieser Frau mit der Arabischen Benennung des Berges Sinai

nach NCFG 17. f g Vulg, Arm., Aeth., Origen. u. Vätt.; in Bezug auf N ist aber zu bemerken, dass hier zwar "A $\gamma$ aq fehlt, aber nach  $\epsilon\iota\sigma\iota\nu$  ein  $\delta\upsilon$  steht, das wohl nur in einen Text, der "A $\gamma$ aq hatte, eingefügt sein kann)  $\tau\acute{o} \Sigma\iota\nu\acute{\alpha}$   $\delta\epsilon$ . (Goth.),  $\tau\acute{o} \gamma\acute{\alpha}\rho$  "A $\gamma$ aq  $\Sigma\iota\nu\acute{\alpha}$   $\delta\epsilon$ . (Elz., Tisch. VII., Treg. mit Einklamm. von "A $\gamma$ aq, Zimm. nach KLP 17\*\* und den meisten Minusk., Pesch., Heracl. i. T., Arm., Chrysost. u. a. Vätern),  $\tau\acute{o} \gamma\acute{\alpha}\rho$  "A $\gamma$ aq  $\delta\epsilon$ . (d e und wie es scheint, Ambrst. Komm.). Das hiernach sehr gut (indirekt auch durch N) bezeugte "A $\gamma$ aq ist aber auch aus inneren Gründen beizubehalten. Denn ohne dasselbe giebt der Satz keinen befriedigenden Sinn (s. die Anm. im Texte zu 4<sup>25</sup>. S. 397) und während gleichwohl die Einfügung von "A $\gamma$ aq ganz unwahrscheinlich ist, ist es sehr erklärlich, dass die begreifliche Unfähigkeit, einen Zusammenhang zwischen den Namen Hagar und Sinai in der Arabischen Sprache zu erkennen, wie zu der Auslassung von  $\Sigma\iota\nu\acute{\alpha}$  (bei d. e. Ambrstr. comm.) so auch zu der von "A $\gamma$ aq. führte. Auch spricht für die Aechtheit von "A $\gamma$ aq der Umstand, dass die Nennung der Hagar allein und nicht der Sarah in 4<sup>24ff</sup>. eine Benutzung des ersteren Namens für die Allegorie erwarten lässt. Zweifelhafter ist es, ob  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  oder  $\delta\acute{\epsilon}$  nach  $\tau\acute{o}$  zu lesen ist. Meyer entscheidet sich für ersteres. Und allerdings ist bei der Lesung:  $\tau\acute{o} \gamma\acute{\alpha}\rho$  "A $\gamma$ aq  $\Sigma$ .  $\delta\epsilon$ . die Entstehung der übrigen Varianten wohl am leichtesten zu erklären; das Zusammenstehen von  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  "A $\gamma$ aq, so wird man dann mit Meyer vermuthen, verursachte, dass theils  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  wegfiel (das in der Memph. Uebers. nach Boetticher fehlt), worauf bei einem Theil der Zeugen zur Herstellung der Verbindung  $\delta\acute{\epsilon}$  eintrat, theils "A $\gamma$ aq übersehen wurde. Allein man wird die Lesung:  $\tau\acute{o} \delta\acute{\epsilon}$  "A $\gamma$ aq  $\Sigma$ .  $\delta\epsilon$ . wohl vorziehen müssen, da dieselbe ganz erheblich besser bezeugt ist, und auch aus ihr sich die anderen Lesarten unschwer ableiten lassen. Die durch "A $\gamma$ aq gebotene inhaltliche Schwierigkeit führte zur Auslassung von "A $\gamma$ aq, oder in Verbindung mit der richtigen Erklärung von  $\delta\acute{\epsilon}$  im Sinne von  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  und mit der Anknüpfung des vorigen Satzes in 4<sup>24</sup> durch  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  dazu, dass man nur  $\Delta\epsilon\alpha$  wegliess und so  $\tau\acute{o} \gamma\acute{\alpha}\rho$   $\Sigma$ .  $\delta\epsilon$ . erhielt; die Vermischung dieser Texte hatte dann weiter zur Folge, dass man die unsicher gewordene Conjunktion wegliess oder die Zusammenstellung  $\tau\acute{o} \gamma\acute{\alpha}\rho$  "A $\gamma$ aq  $\Sigma$ .  $\delta\epsilon$ . machte, deren sachliche Schwierigkeit dann theilweise die Auslassung von  $\Sigma\iota\nu\acute{\alpha}$  veranlasste. Die Conjekturen von Bentley (epistola ad Millium 45) und Mill. (Proleg. § 1306), welche nur die Worte  $\tau\acute{o} \delta\acute{\epsilon}$  "A $\gamma$ aq  $\sigma\upsilon\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota \tau\eta \nu\iota\nu$  'Ιερουσαλήμ etc. stehen lassen, das Uebrige aber für eine Glosse erklären, und von Schott, Prins (ThT 1872 625), Holsten, Baljon, welche den ganzen Satz  $\tau\acute{o} \delta\acute{\epsilon}$  . . . .  $\epsilon\nu \tau. \mathcal{A}\rho.$  als eine Doppelglosse betrachten, sind nicht genügend begründet. — Nach  $\delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota$  ist nicht  $\delta\acute{\epsilon}$  (Elz. nach D<sup>o</sup>KL), sondern nach entscheidenden Zeugen  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  zu lesen.



erläutert wird. Nicht verschiedenartig aber — um nun auch das zutreffende Verhältniss anzuzeigen, nach welchem zwischen dieser Frau und der zum Sinaitischen Bunde gehörigen Gemeinde keine charakteristische Ungleichheit stattfinden darf, weil sonst jenes *ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ* der inneren Wahrheit entbehren würde — nicht verschiedenartig aber, sondern gleichartig ist die Hagar mit dem jetzigen Jerusalem, d. h. mit dem Jüdischen Staate, weil dieser, wie einst Hagar es war, im Sklavenstande ist mit seinen Angehörigen“. Aus dieser Umschreibung ergibt sich zugleich, welches Gewicht die Stellung von *συστοιχεῖ* an der Spitze des Satzes hat. — *τὸ δὲ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τ. Ἀραβ.*) Dass der Name Hagar (dies bezeichnet *τὸ Ἄγαρ*, s. Eph 4<sup>9</sup>. Kühner II. 29) mit dem Arabischen Namen des Sinai übereinkam, konnte dem allegorisirenden P. zur Unterstützung seines *ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ* nur willkommen sein. Vgl. Joh 9<sup>7</sup>. — *Σινᾶ ὄρος* schreibt er, nicht *ὄρος Σινᾶ*, wie 4<sup>24</sup>, weil *Ἄγαρ* und *Σινᾶ* wegen der Congruenz beider Namen zusammenstehen sollten. Sonstige völlig sichere Zeugnisse haben wir nun dafür nicht, dass in Arabien dem Berge Sinai eine dem Namen der Hagar gleiche Bezeichnung gegeben wurde. Denn Chrysostomus\*), dem Theophylact folgt, will möglicherweise nur sagen, dass der hebräische Name Sinai seiner Bedeutung nach in der arabischen Sprache mit dem Worte Hagar wiedergegeben werden kann, insofern nämlich beides wirklich dieselbe Bedeutung Felszacke hat. Und die Bemerkung des Reisenden Christoph Harant Freih. v. Polschitz, der 1598 am Sinai gewesen war, in seiner (durch Joh. Georg Harant aus dem Böhmisches ins Deutsche übersetzten) Schrift „der christliche Ulysses, Nürnberg 1678. 533: „Den Berg Synai nennen die Arabische und Mauritanische Heyden Agar oder Tur: Weissenberg“, gründet sich, wie es scheint, nicht auf eigene Erfahrung\*\*), und ist jedenfalls nicht durch spätere Angaben bestätigt worden. Doch ist die von P. hier vorausgesetzte Benennung des Sinai auch an sich sehr denkbar. Im Arabischen nämlich heisst *هشجر* (hadschar): Stein, Fels, und wie bis heute viele einzelnen Felsklippen des Sinaigebirges mit diesem Worte zusammengesetzte Namen

\*) *Ἄγαρ ἐλέγετο ἡ δούλη, τὸ δὲ Σινᾶ ὄρος οὕτω μεθερμηνεύεται τῇ ἐπιχωρίῳ αὐτῶν γλώττῃ*: später nennt er den Sinai *ὁμώνυμον τῇ δούλῃ*

\*\*) „Weissenberg“ ist fehlerhaft (vgl. die Angabe bei Lightf. 195, A. 2) und wahrscheinlich eigentlich Name des Reisenden Waisenburg, auf den sich Harant hier wie sonst beruft (vgl. d. Index Autorum).

haben \*), so war es bei der granitigen Beschaffenheit der Gipfel (Robinson I. 170f.), welcher auch die wahrscheinlichste Bedeutung des Hebr. זָרַיִם der Zackige (s. Knobel z. Exod. 190), entspricht, sehr naheliegend, den ganzen Berg als den Stein καὶ ἔξοχόν zu bezeichnen \*\*). Vielleicht war es bloss Provinzialname, in der Umgegend des Berges gangbar, und dem Ap., wenn nicht anderweitig schon, durch seinen Aufenthalt in Arabien (117) durch Leute, die vom Sinai herkamen, bekannt geworden. Vgl. auch Ewald 495. Reiche 88. Freilich entspricht der Name der Hagar (הַגָּר), eigentlich nicht dem Worte حِجْر (حجر), sondern dem هَجَرَ fugit, allein die allegorisierende Namendeutung ist zu wenig an buchstäbliche Strenge gebunden, um nicht schon die Aehnlichkeit des Wortes und den wesentlichen Gleichklang zu ihrem Zwecke hinreichend zu finden, wofür wir Mt 23. Joh 97 noch stärkere und kühnere Beispiele haben. Beza, Calvin, Castal., Estius, Wolf u. M. erklären: denn Hagar ist ein Typus des Berges Sinai in Arabien †), wogegen aber das Neutr. τὸ Ἰσραὴλ entscheidend ist. — ἐν Ἀραβίᾳ nicht in Arabia situm (Schott und Aeltere), denn diese topographische Bemerkung ††) wäre

\*) Vgl. z. B. das Namenverzeichniss bei Palmer: Der Schauplatz der vierzigj. Wüstenwanderung Israels, 1876 448. (Hagar Bint, Hajar Gidar, Hajar Musa etc.).

\*\*) Auch anderwärts kommt übriges حِجْر als geographisches Nomen proprium in Arabia petraea vor. So nennt nämlich die Chald. Paraphr. die im Hebr. זָרַיִם genannte Wüste immer חֲרַיִם. Ueber die Stadt حِجْر, welche aber nicht Hadschr, sondern Hidschr zu sprechen ist, auch wegen ihrer zu weit entfernten Lage hier nicht in Betracht kommen kann (gegen Grot. u. A.), s. Ewald 495f. u. JbW VIII 300.

†) Dabei bemerken Calvin u. A. über ἐν Ἀραβίᾳ: „hoc est extra limites terrae sanctae, quae symbolum est aeternae haereditatis“. Diese Beziehung findet auch Wieseler, mit Lachm. bloss τὸ γ. Σινὰ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ lesend: „denn der Sinaiberg liegt ausser dem heiligen Lande, und zwar in Arabien, wo auch die ausländische Hagar zu Hause ist“. P. wolle sagen, durch ihre ausländische Art zeigen sich die Sinaitische διαθήκη und die Hagar als einander entsprechend, nämlich als in die Geschichte des Heils zwischenhineingekommen. Allein dies hat er eben nicht gesagt; das Wesentliche läge zwischen den Zeilen. Wie nahe hätte ihm gelegen, wenigstens statt oder neben ἐν τ. Ἀραβ. zu schreiben: ἔξω (oder μακρὰν ἀπὸ) τῆς γῆς Χαναάν, um so mindestens anzudeuten, dass das Ausländische die Pointe sei! Dies auch gegen Hofm. (vgl. auch dessen Schriftbew. II. 2 70f.), welcher ebenfalls der Lesart ohne Ἰσραὴλ folgt und im Wesentlichen mit der Erklärung Wieseler's stimmt, den Berg Sinai als Gegensatz des Zion, und Arabien als Gegensatz des Landes der Verheissung nehmend. Vgl. noch gegen diese ganze einlegende Auslegung Ewald JbW X. 339.

††) welche nicht mit Bengel, als wäre sie von einem μέν begleitet

bei der Allbekanntheit des Berges sehr müßig, auch nicht gleich *ἀραβιστί*, so dass *Ἀραβ.* Adjectiv und *διαλέκτῳ* zu ergänzen wäre (Matthias), sondern in Arabien bedeutet der Name Hagar den Berg Sinai\*). So Chrys., Theophyl., Luther („denn Agar heisst in Arabia der Berg Sinai“), Morus, Koppe, Reiche, Reithm., Phil. u. M. — *συστοιχεῖ*). Das Subject ist, wie schon Theodor. Mops. richtig hat, die Hagar, nicht der Berg Sinai (Vulg., Hieron., Ambros., Chrys. und seine Nachfolger, Thomas, Erasm., Luther, Calvin, Estius, Wolf, Beng. u. M., auch Hofm. jetzt), was ganz wider den Context läuft, nach welchem die beiden Frauen die Subjecte der allegorischen Deutung sind, während τὸ δὲ *Ἀγαρ Σινᾶ ὅρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβ.* nur eine erläuternde Nebenbemerkung war. Unrichtig auch Studer und Usteri, de Wette, B.-Crus. (auch Hofm. früher), Windischm., Reithm.: das Subject sei noch *μία μὲν ἀπὸ ὁρῶν Σινᾶ*, die Sinaitische Verfassung. So käme ja zwischen dem Subjecte von *συστοιχεῖ* und dem jetzigen Jerus. gar keine Gleichung heraus, was doch nach der Bedeutung von *συστοιχεῖν* (s. nachher) nothwendig der Fall sein muss, so dass in *δουλεύει γὰρ* etc. das Tertium comparationis liegt. Die Sinaitische *διαθήκη* ist nicht gleichartig mit dem jetzigen Jerus., sondern dessen Verfassung selbst; aber eben deshalb entspricht nach allegorischer Gleichung die Hagar dem jetzigen Jerus. *συστοιχεῖν* heisst in derselben Reihe stehen (s. Polyb. 10, 217 und Wetst.), d. h. hier: in der nämlichen Kategorie (*συστοιχία*, Arist. metaph. 1, 5. 988. 1004) stehen, von der nämlichen Art und Gattung sein, *συστοιχὸν εἶναι* (Theophr. c. pl. 6, 42. Arist. meteor. 1.3. Lukian. q. hist. conscr. 43). Mithin: die Hagar gehört der nämlichen Kategorie an mit dem jetzigen Jerus., ist diesem gleichartig (vgl. Polyb. 13, 81: *ὁμοία καὶ σύστοιχα*), hat dasselbe charakteristische Verhältniss mit diesem gemein, insofern nämlich als, wie Hagar Sclavin ist, auch das jetzige Jerus. mit seinen Kindern im Sclavenstande sich befindet. S. das Folgende. So drückt *οὐστ.* die Congruenz aus. Unrichtig aber ist die Vorstellung: sie steht als Parallele gegenüber

---

(und unter Befolgung der Lachm. Lesart), in ein gegensätzliches Verhältniss zu *συστοιχεῖ* δὲ zu bringen ist (d. Berg. S. liegt zwar in Arabien, congruirt aber u. s. w.); denn so würde ja die allegorische Bedeutung der Hagar nicht begründet.

\*) Zu beachten ist, dass der Ap. gar nicht sagen will, Hagar sei überhaupt in der Arabischen Sprache der Name des Sinai, sondern dass er mit *ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* jenen Namen als landesüblichen, als Provinzialnamen kennzeichnet. Mit Unrecht findet Hofm. in den Worten nach uns. Lesart „Widersinn“.

(Rück., Winer \*). Dies müsste ausgedrückt sein durch *ἀντιστοιχεῖ* (Xen. Symp. 2 20. Anab. 5, 5 12; vgl. *ἀντίστοιχος* Eur. Andr. 746 und *ἀντιστοιχία* Plut. Mor. 474 A.). Viele von denen, welche den Sinai als Subject betrachten (s. oben), erklären: er erstreckt sich bis nach Jerus. hin (Vulg., Hieron., Ambros., Chrys., Theophyl., Erasm., Luther, Wolff u. M.). Dies wäre mit Genebrardus ad Ps 133 3 der Wortbedeutung von *συστοιχεῖ* zufolge näher so zu bestimmen: „perpetuo dorso sese versus Sionis montes exporrigit“. Allein selbst die geographische Wirklichkeit zugegeben, und abgesehen davon, dass der Sinai nicht das Subject ist, so müsste P. statt *τῇ νῦν Ἱερουσ.* den Berg Zion genannt haben. Hofm. erklärt in Bezug auf die Lage des Sinai in Arabien und Jerusalem's im Lande der Verheissung den Ausdruck zwar räumlich, aber als Bezeichnung des nichträumlichen Verhältnisses, dass das jetzige Jerus. mit dem gleichwohl Arabischen Berge, welcher es auf gleicher Linie heilsgeschichtlicher Ordnung neben sich habe, zusammengehöre; eine erkünstelte Consequenz des bei *ἐν Ἀραβ.* eingetragenen geographischen Gegensatzes sowie der irrigen Annahme, dass der Berg Sinai das Subject sei. Dabei ist die Fassung so gewendet, als ob P. geschrieben hätte: *συστοιχεῖ δὲ αὐτῷ ἡ νῦν Ἱερουσ.* — *τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ*) steht nicht im Gegensatze gegen das vormalige Salem (Erasm., Michael), sondern P. meint das jetzige, der vormessianischen Weltperiode angehörnde Jerus., dem *ἡ ἄνω Ἱερουσ.* (4 26) entgegengesetzt, welches nach der Parusie an seiner Stelle sein wird. S. z. 4 26. Uebrigens repräsentirt das jetzige Jerus. und dessen Kinder (Bewohner, s. Mt 23 37. Ps 149 2) den Israelitischen Staat und seine Mitglieder. Vgl. Jes 40 2. — *δουλεύει γὰρ* etc.) nämlich dem Mosaisch. Gesetze. Die Römische Knechtschaft (Pelag.) ist nach dem Zusammenhange weder allein (Castal., Ewald) noch mit (Beng.) gemeint. Subject ist *ἡ νῦν Ἱερουσ.*, nicht *Ἀγαρ* (Corn. a Lap., Grot. u. A.). Der Subjectswechsel kann nach classischem und NT Gebrauch nicht auffallen; Stallb. ad Plat. Gorg. 510 C. Winer § 67 1, c. Mit Unrecht hat Lachm. (auch Ewald) *δουλεύει* — *αὐτῆς* parenthesirt.

\*) Vgl. auch Wieseler: „entspricht ihm, aber nicht auf gleicher, sondern auf verschiedener Stufe“, womit der Begriff des Typus ausgedrückt sei. Dies ist nicht durch Polyb. 10, 21 7 zu belegen, wo *συνυγούνας καὶ συστοιχοῦντας διαμένειν* in Reihe und Glied bleiben heisst („servare ordines secundum παραστάτας et ἐπιβάτας“, Schweigh.), so dass immer sowohl die *συνυγούντες* als auch die *συστοιχοῦντες* je Eine Reihe mit einander bilden.

Anmerk. Bei der Bengel-Lachm. Lesart τὸ γ. Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τ. Ἀραβ. wäre einfach zu fassen: denn der Sinai-Berg ist in Arabien, so dass ἐν τῇ Ἀραβ. dazu dienen würde, das allegorische Verhältniss der Hagar zum Sinai zu unterstützen, da auch Hagar in Arabien und die Stammutter der Araber war. Das wäre freilich ein viel zu vages Begründungsmoment, welches der dialektischen Schärfe des Ap. nicht entspräche. Da nun auch der Gleichklang der Namen der Hagar und des Sinai um nichts zufälliger ist, als der Umstand, dass Beide sich gerade in Arabien befanden, so ist aus inneren Gründen die Bengel-Lachm. Lesart jedenfalls nicht vorzuziehen. Gegen die Wieseler-Hofm. Ausdeutung von ἐν τ. Ἀραβ. s. oben S. 270.

4<sup>26</sup> \*). Ganz anders aber als mit dem jetzigen Jerus. verhält es sich mit dem obern Jerus., das ist frei, und dieses obere Jerus. ist unsere Mutter. — δέ) stellt dem vorherigen τῇ νῦν Ἱερουσ. die ἄνω Ἱερουσ. gegenüber. Jenes μία μὲν 4<sup>24</sup> nämlich ist auf Anlass der 4<sup>25</sup> gegebenen Bemerkungen ohne ein nachfolgendes Correlat (etwa ἡ δὲ ἑτέρα) geblieben, was der paulin. Beweglichkeit des Denkens ganz entsprechend ist. Vgl. Röm 7<sup>12</sup> auch 5<sup>12</sup>. In genauem Parallelismus zur ersten Seite der allegorischen Deutung würde die zweite lauten: „Der andere Bund aber, welcher in jener Geschichte allegorisch dargestellt ist, ist der von Christus gestiftete, welcher zur Freiheit gebiert; dieser ist die Sara, welche gleichartig ist dem obern Jerus., denn letzteres ist, wie Sara es war, frei mit seinen Kindern, und diesem obern Jerusalem gehören wir Christen als Kinder an“. P. überlässt es aber dem Leser, dies zu denken und stellt vielmehr der letzten Aussage über das jetzige Jerus. 4<sup>25</sup> b sofort die Spitze der zweiten Gegen- seite gegenüber, die Behauptung, dass das obere Jerus. als freies unsere Mutter ist, um dieselbe dann 4<sup>27.28</sup> zu begründen. — ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ) ist weder das alte Jerus., das Salem Melchisedek's (Oeder, Michael., Paulus), noch der Berg Zion, welcher bei Joseph. ἡ ἄνω πόλις heisst (s. d. Stellen in Ottii Spicil. ex Josepho 400f.), wie bei Griechen auch die Akropolis Athen's so genannt wird (Vitringa, Elsnér, Mill., Wolf, Ramb., Moldenh., Zach.). Beides ist gegen den Context und Ersteres wider den Sprachgebrauch \*\*). Der

\*) πάντων nach ἡμῶν (N<sup>o</sup>AC<sup>o</sup>KL, Elz. von Lachm. eingeklamm.) ist nach N<sup>o</sup>BC<sup>o</sup>DFG einigen Minusk., den meisten Uebers. u. vielen Vätern mit Tisch., Treg., WH.) zu tilgen als ein durch 3<sup>26.28</sup>. 4<sup>27</sup> inhaltlich veranlasster, vielleicht aus Röm 4<sup>16</sup> u. Polycarp Phil 3 entnommener Zusatz.

\*\*) ἄνω heisst immer oben; wo es olim zu heissen scheint,

auch sonst bei P. in *ἄνω* liegende Gegensatz von Himmel und Erde (Phl 3<sup>14</sup>. Kol 3<sup>2</sup>) findet auch hier statt, da *ἡ νῦν Ἱερ.* das irdische Jerus. ist. Zwar würde er diesen Gegensatz genauer ausgedrückt haben, wenn er statt *τῇ νῦν Ἱερουσ.* geschrieben hätte *τῇ ἀνω Ἱερουσ.* (ירושלים של מטה), aber er dachte bei *νῦν* als Gegenheil das künftige Jerus. (Hbr 13<sup>14</sup>) und wechselte hernach seine Vorstellung, indem er das künftige als das obere dachte; denn es ist das himmlische Jerus., bei den Rabbinen *ירושלים של מעלה* genannt, welches nach Jüdischer Lehre das im Himmel befindliche Musterbild des irdischen Jerus. ist, und bei Errichtung des Messiasreiches zur Erde herabgelassen wird, um, wie das irdische Jerus. der Mittelpunkt und die Residenz der alten Theokratie ist, das Nämliche für die Messianische Theokratie zu sein. Vgl. Hbr 11<sup>10</sup>. 12<sup>22</sup>. 13<sup>14</sup>. Apok 3<sup>12</sup>. 21<sup>2</sup>. S. überh. Schoettg. de Hieros. coelest. in s. Horis 1205ff. Meuschen NT ex Talm. ill. 199ff. Wetst. z. u. St. Bertholdt Christol. 211ff. Ewald ad Apok 11. 307. Wie aber vorhin das jetzige Jerus. den Jüdischen Gottesstaat darstellte, so ist hier mit dem obern Jerus. die Messianische Theokratie dargestellt, welche vor der Parusie die Kirche und nach der Parusie das herrliche Messiasreich ist. Mit Recht nämlich ist von je her auch die Kirche auf Erden (nicht bloss die *ecclesia triumphans*) in dem himmlischen Jerus. gefunden (s. Luther u. bes. Calov. z. St.), denn letzteres ist das *πολίτευμα* der Kirche, welches im Himmel ist Phl 3<sup>20</sup>. Der Kirche himmlische Vollendung in Christo erfolgt bei der Parusie, bei welcher der himmlisch herrschende Christus das bis dahin mit ihm in Gott verborgene Leben der Gemeinde (s. z. Kol 3<sup>sf.</sup>), die sein, des Hauptes, Leib und *πλήρωμα* ist (Eph 1<sup>22f.</sup>), in Herrlichkeit offenbaren wird. So ist die Kirche schon auf Erden der Gottesstaat des himml. Jerus. und hat ihr *πολίτευμα* im Himmel; aber diese ihre *κληρονομία* ist bis zur Parusie noch ein idealer und verhüllter, obwohl hoffnungsgewisser Besitz, welcher erst durch den wiederkommenden Herrn zur objectiven und herrlichen Verwirklichung wird. Uebrigens ist keinesweges zu behaupten, dass P. die sinnlichen Rabbinischen Vorstellungen vom himmlischen Jerus. (s. auch Eisenm. entdeckt. Judenth. II. 833ff.) gehabt habe, da er sie nirgends darlegt oder auch nur andeutet, so oft er auch von der Parusie und den damit zusammenhängenden Folgen redet. Das himmlische Jerus. war ihm die volksthümliche Folie der

---

bezeichnet es die aufsteigende Stammlinie, wie z. B. Plat. Legg. 9. 880 B.: *ἡ παρὰ ἣ ἐτι ἀνωτέρω*. Theaet. 175 B. al., die frühere Zeit als höher zurückliegende (Polyb. 5, 61. 4, 23. 4, 50s).

an dem erhöhten Christus als an ihrem Mittelpunkte haftenden Idee des Messiasreiches vor und nach seiner glänzenden Verwirklichung. — *ἐλευθέρα ἐστίν*) es hat im Gegensatz gegen das wie Hagar dienende jetzige Jerus. die Eigenschaft der freien Sara, es ist frei d. i. unabhängig vom Mosaisch. Gesetze (Gegentheil des *δουλεύει* 4<sup>25</sup>) in der freien sittlichen Selbstbestimmung unter dem höhern Lebensprincip des Geistes (Röm 8<sup>2</sup>. II Kor 3<sup>17</sup>). — *ἡ τις ἐστὶ μήτηρ ἡμῶν*) Meyer (und ihm nach Phil.) legt den Nachdruck auf *ἡ τις* und findet den Sinn: Diesem (freien) Jerus. gehören wir Christen — an; unfrei wäre es unsere Mutter nicht. Aber *ἡ τις* kann sich nicht, wie es darnach nöthig wäre, auf *ἐλευθέρα*, sondern nur auf *ἡ ἄνω Ἰερ.* beziehen, und als Relativum unmöglich den Ton haben. Holsten erklärt: welches ist unsere Mutter. Allein 4<sup>28</sup> gehört augenscheinlich noch mit zu der durch *γάρ* 4<sup>27</sup> eingeführten Begründung als Gegensatz und führt dann auf den Schluss, dass das himmlische Jerus. unsere Mutter ist. Den Ton hat daher hier dem *μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς* gegenüber *ἡμῶν* (Winer, Matthias), was nicht durch die markirte Stellung *ἡμῶν μήτηρ* (Meyer) oder *ἡμῶν ἐστὶν ἡ μήτηρ* (Holst.) kenntlich gemacht zu werden brauchte (vgl. *τ. πνευματι ἡμῶν* Röm 8<sup>16</sup>), dagegen dadurch angedeutet sein kann, dass *ἡμῶν* an das Ende des Satzes gerückt ist. *ὅστις* ist hier nicht, wie sonst häufig, begründend (Hofm. 1. A.), sondern drückt nur allgemeiner im Unterschiede von *ὅς* „eine innigere Beziehung der näheren Bestimmung zu seinem Gegenstande“ aus (Kühner II. 906): das obere Jerus. als dasjenige, welches unsere Mutter ist, ist frei. *μήτηρ* ohne Artik. ist qualitativ. Dass aber *ἡμῶν* auf die Christen überhaupt, mit Einschluss auch der Heidenchristen gehe, verstand sich nach dem Zusammenhange von selbst, und würde nicht erst durch das im Text rec. zugesetzte auch von Ewald geschützte *πάντων* (gegen Reiche) in's Licht gestellt.

4<sup>27</sup> giebt in Verbindung mit 4<sup>28</sup> die Begründung von 4<sup>26</sup>, also nicht dafür, dass Sara Mutter Vieler sei (de Wette) oder dass das himml. Jerus. die Sara der Allegorie sei (Holst. II. 173), da in 2<sup>26</sup> weder von Sara noch von Vielen die Rede war, aber auch nicht dafür nur, dass das obere Jerus. unsere Mutter ist (Wiesel., Schmoller); denn dabei kommt weder das vor. *ἐλευθέρα ἐστίν* noch die im Folgenden gegebene Vergleichung des oberen Jerus. mit Sara zur Geltung. Richtiger findet Meyer in 4<sup>27</sup> den „Schriftbeweis, dass kein anderes als dieses, das freie Jerus. (*ἡ τις*) unsere Mutter sei“. Doch hängt die Annahme Meyers (u. Philippi's), dass nur der vorige Relativsatz bewiesen werde, mit der falschen

Fassung desselben zusammen. Und mit Unrecht will Meyer, um in 4 27 einen Beweis für die Freiheit des oberen Jerus. zu finden, hervorheben, dass hier das Gottesvolk im Stande seiner Freiheit ins Auge gefasst sei: denn dies Moment wird in der angef. Schriftstelle gar nicht erwähnt. Bewiesen wird der ganze Inhalt von 4 26, d. h. die Behauptung, dass das obere Jerus. das unsere Mutter ist, frei sei, aber nicht direct, sondern, wie jene Behauptung auf die Vergleichung mit der freien Sara gegründet war, durch den Nachweis, dass das messianische Jerus. uns ebenso zu Kindern hat, wie Sara den Isaak. Daraus ergibt sich das Recht, unsere Mutter, das obere Jerus. gleich Sara als frei, oder wie es nachher 4 31 geschieht, uns als Kinder der Freien zu bezeichnen. — Mit grossem Geschick zieht P. hier eine prophetische Stelle (Jes 54 1) heran, in welcher mit Worten, die zugleich auch auf Sara passen (und nach Jes 51 1. 2 vielleicht vom Propheten selbst mit Beziehung auf Sara gedacht sind), das Jerus. beschrieben wird, in welchem P. das obere Jerus. erkennt. Dieses nämlich ist nach P. das angeredete Subject, die Unfruchtbare, weil Sara, welche nach der Allegorie dem himmlischen Jerus. entsprechend ist, bekanntlich unfruchtbar war. Der historische Sinn der Prophetie (Jes 54 1, genau nach den LXX) ist die freudenreiche Verheissung grossen Wachstums des heruntergekommenen Gottesvolks nach dem Babylonischen Exil durch Gottes wunderbare Hülfe. Das verödete, menschenleere, einem unfruchtbaren Weibe gleich gewordene Jerus. wird zum Jubel aufgerufen, weil es — und so wird es allerdings poetisch wie eine zweite Person mit sich selbst verglichen (gegen Hofm.) — bevölkerter, kinderreicher werden soll, als ehemals, wo es die den Mann besitzende Gattin (Jehova's) war. Die Erfüllung dieser messianischen, weil von der Idee der siegenden Theokratie getragenen Weissagung aber erkennt P. in dem grossen neuen Gottesvolke, welches der *ἄνω Ἰερουσαλήμ*, dieser Sara im Sinne der Erfüllung, als seiner Mutter angehört. Vor der Entstehung des christl. Gottesvolkes war dieses himmlische Jerus. noch unbevölkert, kinderlos *στεῖρα, οὐ τέκνοσα, οὐκ ὠδίνουσα, ἔρημος*, mithin ganz die Sara jener Allegorie, ehe dieselbe die Mutter Isaak's wurde. In und mit der Entstehung des christl. Gottesvolkes aber ist jenes gleich Sara durch die verheissene gnädige Wunderwirksamkeit Gottes eine fruchtbare, über ihren Kinderreichtum jubelnde Mutter geworden, kinderreicher als *ἡ νῦν Ἰερουσαλήμ*, diese Mutter des alten Gottesvolks, welche bis dahin, der Hagar gleich, *הַגָּר, ἡ ἔχουσα τὸν ἄνδρα* gewesen war. Dieser *ἄνθρωπος* ist Gott (nicht das Gesetz, wie Luther



deutet), dessen Verhältniss zum theokratischen Gemeinwesen des A. B. als ehelicher Verkehr gedacht ist. Vermöge dieser Vorstellung ist das Verhältniss Gottes zu der *νῦν Ἰερουσαλήμ*, diese als Frau *ἡ ἔχουσα τὸν ἄνδρα* gedacht, das Gegenbild des Verhältnisses Abraham's zur *παιδίσκη* Hagar, deren Nachkommen *κατὰ σάρκα* in's Leben traten. Hingegen ist Gottes Verhältniss zu der *ἄνω Ἰερουσαλήμ*, diese ebenfalls als Frau gedacht, welche aber bisher *στεῖρα* etc. gewesen, das Gegenbild des Verhältnisses Abraham's zur freien Sara, deren noch weit zahlreichere Nachkommen Verheissungskinder sind (4<sup>28</sup>). Vgl. Röm 9<sup>8</sup>. — *στεῖρα* etc.) ist nicht auf die Heidenchristen gegenüber der Jüdischen Kirche als der den Mann habenden, zu beziehen (Chrys., Beng. A.), da in 4<sup>27</sup>, dessen Inhalt hier begründet wird, *ἡτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν* auf alle Christen geht. — *ἡ οὐ τίκτουσα*) nicht für Partic. Praeter. (Grot. u. M.), sondern das stattfindende Verhältniss wird ausgesprochen: die nicht gebiert, Folge von *στεῖρα*, sterilis, unfruchtbar, wie Sara *הררע* war. Ebenso nachher *ἡ οὐκ ᾠδίνουσα*. — *ῥῆξον*) Gewöhnlich ergänzt man *φωνήν*. Viele Beispiele von *ῥήγγυμι φωνήν* oder *αἰδὴν* (Eur. Suppl. 710), die Stimme entfesseln, d. i. laut werden, s. b. Wetst. z. u. St. Loesn. Obs. 333. Jacobs ad Anthol. X. 385. XI. 57. XII. 131. Vgl. d. Lat. rumpere vocem (Drackenb. ad Sil. It. 4528). Allein da das Verbum allein nie so gebraucht wird, so ist es sicherer, die Ergänzung aus dem Vorhergegangenen zu entnehmen, daher Kypke und Schott richtig *εὐφροσύνην* ergänzen (rumpe jubulum, hebe an zu jubeln), aber nicht weil im Hebr. *רִיָּצָה הִרָּצָה* steht (Schott), sondern weil *εὐφροσύνην* aus dem vorherigen *εὐφράνθητι* fliesst\*); frohlocke, lass es hervorbrechen. Das Gegentheil ist *ῥήγγυμι κλαυθμόν* (Plur. Per. 36), *ῥήγγ. δακρύων ῥάματα* (Soph. Trach. 919). — *πολλὰ* — *μᾶλλον ἢ*) nicht statt *πλείονα ἢ*, welches die Vielheit der Kinder ganz auf sich beruhen lassen würde, sondern es sagt aus, dass Beide viel Kinder haben, die Einsame aber mehr: denn zahlreich sind die Kinder der Einsamen in höherem Grade als der den Mann Besitzenden. So haben die LXX das Hebräische *רַבּוֹתַי מְעַבְּרִי* richtig verstanden. — *ἔρημος*) solitaria d. i. dem Gegensatz gemäss: ohne ehelichen Verkehr. 4<sup>28</sup> \*\*) ist nicht von 4<sup>27</sup> zu trennen und zum ff. zu ziehen (früher die Meisten), sondern mit 4<sup>27</sup> zu verbinden (Windischm.,

\*) Wahrscheinlich haben die LXX *רַבּוֹתַי* gar nicht gelesen.

\*\*) Zu lesen ist nicht *ἡμεῖς* — *ἐσμέν* (Elz. nach NACD<sup>o</sup>EKLP. Minusk. f. Vulg., Pesch., Heracl., Copt., Arm., Goth. mehreren griech. Vätern, Hieron., Aug.) sondern *ὑμεῖς* — *ἐστέ* (BD<sup>o</sup>FG 17. 67\*\*

Hofm., Ew., Wies.), nicht als eine bloss die Erfüllung des Prophetenspruchs, welche in der Christenheit ihre thatsächliche Verwirklichung habe, erläuternde Bemerkung: Die Christen aber sind die vielen Kinder jener geistlichen Sara, des himmlischen Jerus. (Meyer), sondern als ein die Begründung 4<sup>27</sup> vervollständigendes Moment, als Untersatz (vgl. Wies., Jatho, Hofm.): Die Christen aber (*ἐμεις* individualisirend) sind solche Verheissungskinder nach Art Isaaks, wie sie für das himmlische Jerus. verheissen sind, also ist dieses wirklich der freien Sara entsprechend als das freie, unsere (der Christen) Mutter. — *κατὰ Ἰσαάκ*) nach Art Isaak's; vgl. I Pt 1<sup>15</sup> u. s. Wetst. u. Kypke, auch Heind. ad Plat. Gorg. 225f. — *ἐπαγγελίας τέκνα*) *ἐπαγγ.* ist mit Nachdruck vorangestellt: Kinder, welche es nicht durch fleischliche Abkunft, wie Ismael, sind, sondern durch Verheissung. Aber nicht als Kinder Abraham's sind die Christen hier gedacht (Meyer), sondern dem Zusammenhange gemäss als Kinder des oberen Jerus. Diesem sind sie Kraft göttlicher Verheissung angehörig geworden, wie Isaak durch solche ein Kind der Sara wurde. Wegen 4<sup>28</sup> ist hier so wenig wie Röm 9<sup>8</sup> (s. z. d. St.) *liberi promissi* (Winer u. A.) zu erklären.

4<sup>29</sup>f. enthalten nicht den siegesfrohen Schluss der Allegorie (Meyer vgl. dagegen z. 4<sup>31</sup>), aber auch nicht einen bloss nebeneordneten Zug (Holst. I.), sondern, nachdem P. 4<sup>24</sup>. 25 Hagar mit dem jetzigen Jerus., u. 4<sup>26</sup>—28 Sara mit dem oberen, auch mit Rücksicht auf ihre Kinder verglichen hat, hebt er hervor, dass auch das gegenseitige Verhältniss zwischen den Kindern des jetzigen Jerus. und denen des oberen durchaus dem Verhältniss zwischen Ismael und Isaak entspricht. So gehört auch dies, obschon es der Allegorie ein trostreiches practisches Moment entnimmt, noch zu ihrer Ausföhrung selbst. — *Ἄλλ'*) gleichwohl, ungeachtet des 4<sup>28</sup> genannten Vorzugs, werden die Christen von den Juden wie einst Isaak von Ismael verfolgt, aber (4<sup>30</sup>) wie ganz ohne endlichen Erfolg wird und muss dies nach der Schrift sein! — *τότε*) damals, nämlich zu jener Zeit, als die allegorisch bedeutsame Geschichte sich zutrug. — *ὁ κατὰ σάρκα γεννηθείς*) S. 4<sup>28</sup>. — *ἐδίωκε*) verfolgte. Zwar wird Gen 21<sup>9</sup> Ismael nur als Spötter (gegen Isaak) bezeichnet\*). Aber P.

It.: d e g, Sah., Aeth., Orig. nach Hieron., Iren., Ambr., Victorin., Tichon., Ambrstr.), wofür die erste Person wegen 4<sup>26</sup> u. 31 einkam.

\*) Dass P. wirklich nur jenes Spotten mit *ἐδίωκε* gemeint habe („nulla enim persecutio tam molesta esse nobis debet, quam dum impiorum ludibriis videmus labefactari nostram vocationem“, Calvin), ist dem umfassenden Sinne des Wortes nicht entsprechend.

folgt der Tradition, welche auf Grund jener Angabe weiter ging. S. Beresch. R. 53<sup>15</sup>: „Dixit Ismael Isaaco: eamus et videamus portionem nostram in agro; et tulit Ismael arcum et sagittas, et jaculatus est Isaacum et prae se tulit ac si luderet“. Nach Hofm. meint P. mit διώκειν wahrscheinlich ein den Isaak muthwillig beunruhigendes Nachlaufen (wie auch die gesetzlich Gesinnten hinter den gläubigen Heiden her gewesen seien, sie zu beunruhigen, Act 5<sup>10</sup>. 12). Ohne allen geschichtlichen Anhalt und zu dem ταρασσειν der Judaisten (von welchen überh. hier keine Rede ist) sehr unpassend; vgl. 17. — τὸν κατὰ πνεῦμα den geistgemäss Geborenen, d. h. den, welcher zufolge der vermittelnden Wirksamkeit des heiligen Geistes (denn das göttliche πνεῦμα, als das Princip der göttlichen Verheissung, ist in der Wirksamkeit der letztern wirksam) geboren ward. Durch die vis carnis konnte Isaak nicht geboren werden, sondern nur dadurch, dass bei seiner Erzeugung (Röm 4<sup>17ff.</sup>) die in der göttlichen Verheissung wirksame vis spiritus divini die Zeugungs- und Empfängnissfähigkeit herstellte. Der Sache nach ist also τὸν κατὰ πνεῦμα dasselbe was τὸν διὰ τῆς ἐπαγγελίας γεννηθέντα, 4<sup>28</sup>. Die Erklärung: per singularem efficacitatem Dei (Schott) vergleicht Verschiedenartiges (Lk 1<sup>36</sup>) und ist nicht wortgenau. Entbehrlich aber nimmt Hilgenf. an (vgl. schon Beng.): der Ausdruck sei aus einem Ineinanderfliessen der idealen Beziehung der Allegorie auf die Christen und ihrer historischen Grundlage zu erklären. — οὕτω καὶ νῦν) so verfolgen auch jetzt die leiblichen Abrahamiden (die Juden) diejenigen, welche κατὰ πνεῦμα Abrahamiden sind (die Christen, ἐπαγγελίας τέκνα 4<sup>28</sup>). Vgl. I Th 2<sup>14</sup>. Dieses οὕτω καὶ νῦν schliesst keinerlei Verfolgung, welche die Christen von den Juden erlitten, aus; aber wirkliche Verfolgungen, wie sie ja damals so allgemein die Christenheit von der Judenschaft zu erfahren hatte, müssen gemeint sein, nicht das ταρασσειν Seitens der Judaisten (Hofm.: s. z. ἐδίωκε).

4<sup>30</sup> \*) ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή;) führt mit Triumph die göttliche Gewissheit der Erfolglosigkeit ein, welche dieses διώκειν zum eigenen Verderben der Verfolger haben werde. Die Wichtigkeit des Spruchs wird durch die fragende Ankündigung lebendiger hervorgehoben. Vgl. Röm 4<sup>3</sup>. 10<sup>8</sup>. 11<sup>2.4</sup>.

\*) In der Wahl zwischen κληρονομίῃ (ACFG Chrys., Theodoret., Joh. Dam.; Elz., Tisch. VII.) und κληρονομῆσει (NBD Minusk., Theophyl.; Lachm., Tisch. VIII, Treg., WH.) entscheidet sich Meyer für ersteres, weil letzteres aus den LXX eingekommen sei, aber auch da schwanken die Lesarten in derselben Weise und als besser bezeugt wird vielmehr κληρονομῆσει vorzuziehen sein.

Dissen ad Dem. de cor. 186. 347. Blomf. Gloss. ad Aesch. Pers. 1013. Das Citat ist Gen 21<sup>10</sup> fast genau nach den LXX. Statt *μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ* bei den LXX (welches daher D.\* F. G. Codd. d. It. u. e. Väter auch hier lesen) hat P. *μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας* nicht zufällig, sondern zu einer Hervorhebung des Gegensatzes geschrieben, welche bedeutsam auf den Hauptpunkt der Allegorie (vgl. schon 4<sup>22</sup>) zurückweist. — *ἐκβαλε* etc.) Worte der Sara an Abraham (aber Gen 21<sup>12</sup> ausdrücklich von Gott zur Vollziehung bestätigt), die Verstossung der Hagar und ihres Sohnes aus dem Hause fordernd. Die Galater sollen darin im Zusammenhange der Allegorie die Ausschlüssung der jetzt die freie Christenheit verfolgenden unfreien Juden aus dem Gottesvolk entnehmen. Diese Ausschlüssung findet thatsächlich schon im gegenwärtigen *αἰών* statt, sofern das wahre, gesetzfreie Israel (der *Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ* 6<sup>16</sup>) an die Stelle des alten Gottesvolks getreten ist, und wird zur vollendeten Verwirklichung bei der Parusie, wo die *κληρονομία* des ewigen Messianischen Heils nur der freien christl. Gottesfamilie zu Theil wird. Vgl. 3<sup>18. 29</sup>. Nach Hofm. (vgl. auch dessen Schriftbew. II. 2. 71) ist die Meinung, dass, wie Abraham den Ismael von Isaak abgeschieden hat, auch die Leser diejenigen als unbetheiligt an ihrem Erbe von sich weisen sollen, welche ihnen die eigene Gesetzlichkeit aufdringen wollen; unverworren soll die Christenheit mit solchen Leuten bleiben. Diese Abschwächung ist nach der richtigen Fassung von *διώκειν* 4<sup>29</sup> unmöglich; die gewisse göttliche Nemesis gegen die Verfolger muss gemeint sein, die göttliche *ἐκδίκησις* (Lk 18<sup>7f.</sup> vgl. II Th 1<sup>6. 8</sup>). — *οὐ γὰρ μὴ κληροῦν.*) mit grossem Nachdruck voran: gewisslich nicht erben wird der Sohn der Slavin. Vgl. Gen 25<sup>5f.</sup> Ueber den Ausschluss der Kinder der Kebsweiber von der Erbschaft nach Israelit. Recht s. Selden de success. ad leg. Hbr 28. Saalschütz M. R. 881. Ewald Alterth. 266.

4<sup>31</sup>. Deswegen (weil wir Christen nach dem Vor. nicht dem Ismael, sondern dem Isaak entsprechen), meine Brüder, sind wir nicht Kinder der Slavin, sondern der Freien. Dies ist Schlussstein und Endergebniss der bisherigen Rede. „*Applicat historiam et allegoriam, et summam absolvit brevi conclusione*“, Luther 1519. Gegen diese Fassung wendet Meyer ein, so genommen erscheine der Inhalt von 4<sup>31</sup>, weil schon mehrmals dagewesen (4<sup>28. 29</sup>), viel zu wenig sagend und matt; daher nimmt er mit Lachm., de Wette, Ewald, Hofm., Ellicott, Holst. II., Wörn. an, mit 4<sup>31</sup> beginne ein neuer Abschnitt, in welchem P. der folgenden Ermahnung, in der christl. Freiheit zu beharren, als Grundlage denjenigen

aus der bisherigen Belehrung sich ergebenden Satz vorausschicke, welcher den Kern der Allegorie bildet. Aber diese Annahme ist ganz unmöglich. Der die Allegorie enthaltende Abschnitt 4<sub>21ff</sub> ist im Verhältniss zu allem Vorangehenden und Folgenden so eigenthümlich, dass der noch ganz innerhalb dieser Allegorie stehende Gedanke von 4<sub>31</sub> nur zu diesem Abschnitt selbst gehören kann. Auch ist derselbe so wenig im Zusammenhange mit dem Vorangehenden überflüssig, dass er vielmehr gar nicht als Abschluss der Allegorie zu entbehren ist. Während 4<sub>28</sub> die Behauptung, „das obere Jerus., unsere Mutter, ist frei“, noch ohne directe Beziehung auf die allegorische Geschichte ausgesprochen war, in 4<sub>28</sub> aber ganz der Begriff der Freiheit, auf den es hier zuletzt ankommt, fehlte, folgt erst in 4<sub>31</sub> klar und scharf hingestellt die eigentliche Pointe der ganzen Vergleichung.

5<sub>1</sub>—6. P. ermahnt von Neuem, an der christl. Freiheit festzuhalten mit Hinweis auf die schlimmen Folgen des Gegentheils. Ohne Grund lassen Meyer, Schmoller, Hilgenf., Phil. u. A. hier (oder 4<sub>31</sub>) einen neuen paränetischen Haupttheil beginnen. Die folgenden Abschnitte 5<sub>1</sub>—6, 7—12 sind mit den früheren 4<sub>8</sub>—11, 12—20 nach Form und Inhalt ganz verwandt, da sie sämmtlich (wie gewissermassen auch 4<sub>21</sub>—31) eine praktische Empfehlung der Gesetzesfreiheit und Bekämpfung des Judaismus enthalten. Dagegen folgt 5<sub>13</sub> eine davon ganz verschiedene Ermahnung zur rechten Erfüllung des Gesetzes.

5<sub>1</sub>\*). *Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἡλευθέρωσεν*)

\*) Die mannigfachen Textvarianten in diesem Verse lassen sich, indem man von den Schwankungen in der Stellung der Worte *ἡμᾶς Χριστός* zunächst abzusehen hat, in vier Gruppen theilen 1) *τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμ. Χρ.* (oder *Χρ. ἡμ.*) *ἡλευθέρωσεν. στήκετε οὖν* (so Mill., Beng., Lachm., Tisch. VIII, Treg., WH. nach NABC\*P 17. 73) ähnlich: *τῇ γὰρ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς ἡλ. στήκετε οὖν* (Copt.); *τῇ ἐλ. οὖν ἡμ. Χρ. ἡλ. στ. οὖν* (Co 52). *τῇ ἐλ. ἡμ. Χρ. ἡλ. στήκετε* (D\* 37\* Armen. Sahid.). 2) *τῇ ἐλευθερίᾳ Χρ. ἡμ. (ἡμ. Χρ.) ἡλευθέρωσε, στήκετε οὖν* (FG f g Handschr. der Valg., Goth., Orig., Victorin., Ambrostr., Augustin) ähnlich: *τῇ ἐλευθερίᾳ Χρ. ἡμ. (ἡμ. Χρ.) ἡλ. στήκετε* (d e Vulg., Tertull., Hieron.) vgl. auch: *quia Chr. nos liberavit state* (Aeth.). 3) *τῇ ἐλευθερίᾳ τῇ ἡμ. (Χρ. ἡμ.) ἡλευθέρωσε στήκετε οὖν* (so Scholz und mit Anschluss der ersten Hälfte an das Vor. Schott, Ewald, Lightf. nach 10. 31. 67\*\* 71. Cyrill, vgl. Pesch.: *state igitur in libertate illa, qua Chr. nos liberavit*), ähnlich: *τῇ ἐλ. τῇ ἡμᾶς Χρ. (Χρ. ἡμ.) ἡλ. στήκετε* (so Tisch. VII, Wiesel. nach D<sup>b</sup> 47. 137. Theodoret. vgl. auch DeE: *τῇ ἐλ. ἡμᾶς τῇ Χρ. ἡλ. στήκετε* und Heracl.: *in libertate, qua Chr. redemit nos state*). 4) *τῇ ἐλευθ. οὖν τῇ Χρ. ἡμ. (ἡμ. Χρ.) ἡλευθέρωσε στήκετε* (Elz., Reiche nach KL 43. Theophyl., Oekum. vgl. Chrysost.: *τῇ γὰρ ἐλ. τῇ Χρ. ἡμ. ἡλ.*

Der Satz bildet die Grundlage der folgenden Ermahnung *στήκετε οὖν* etc. Für die Freiheit, damit wir frei sein und bleiben, nicht wieder unfrei werden sollten, hat uns Christus befreit (41—7), nämlich von der Knechtschaft der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* 43. Vgl. 513. Joh 836. Der Dativ *τῇ ἐλευθ.* ist also *commodi*, nicht *instrumenti*. Vgl. auch Buttm. NT Gr. 155, Holsten, Hofm., Reithm. Hiermit und durch die Beachtung des Nachdrucks, welcher nicht auf *Χριστός*, sondern auf dem gleich nach *τῆς ἐλευθέρως* 431 anhebenden *τῇ ἐλευθέρῳ* liegt, fällt gänzlich der Einwand Rückert's (vgl. Matthias u. Olsh.), dass P. hätte schreiben müssen: *Χ. ἡμᾶς ἐλευθέρῳ ἡλευθέρωσεν*, oder *εἰς ἐλευθ.*, oder *τῇ ἐλευθ. ταύτῃ* oder *ἣν ἔχομεν* oder sonst mit einem Beisatz. — *στήκετε οὖν* haltet also Stand, nämlich in der Freiheit, was aus dem Vorhergehenden fließt, daher die Nichtverbindung mit *τῇ ἐλευθ.* keine Dunkelheit oder Abgerissenheit ergibt (gegen Reiche). Zum absoluten *στήκετε*, welches aus dem Contexte seine Beziehung erhält, vgl. II Ths 2 15. — *καὶ μὴ πάλιν* etc.) und werdet nicht wieder in einem Knechtschaftsjoch gehalten. Vorher waren sie (die Meisten) im Joch des Heidenthums gewesen, jetzt waren sie daran, im Joch des Mosaismus (nur einer andern Art der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*) gehalten zu werden. Das Joch ist als auf den Nacken gelegt gedacht.

---

*στήκετε*). Hiernach ist die weitaus am besten bezeugte Lesart die von Mill. etc., welche im Ganzen auch durch die anderen Varianten der ersten Gruppe, ferner in Bezug auf das *τῇ ἐλ.* durch die Lesarten der dritten und vierten, in Bezug auf das Fehlen des *οὖν* nach *ἐλευθ.* durch diejenigen der zweiten und dritten und in Bezug auf das *οὖν* nach *στήκετε* durch die relativ beglaubigsten Varianten der zweiten und dritten Gruppe bestätigt wird. Dieselbe erweist sich als die älteste auch dadurch, dass die übrigen Lesarten sich aus ihr ohne Schwierigkeit ableiten lassen. Zunächst entstand aus dem Bestreben, den Anfang von 51 an 431 anzuschliessen die Verwandlung von *τῇ ἐλ.* in *τῇ ἐλ.*, da man aber nun theilweise den Relativsatz zum folgenden *στήκετε* zog, so liess man *οὖν* hinter letzterem Worte fort, darauf löste man das Relativum *τῇ ἐλ.* unter dem Einfluss des alten Textes in *τῇ ἐλ. τῇ* auf, indem man dabei das *οὖν* theils beihielt, theils fortlies, und endlich rückte man das am Ende unbequem gewordene *οὖν* zurück vor *τῇ*, um die wieder aufgehobene Verbindung mit 431 neu herzustellen. — Die Umkehrung der entscheidend bezeugten Wortstellung *ἡμᾶς Χριστός* (N<sup>a</sup>ABDFGP mehr. Min., Handschr. der It. u. Vulg., Goth., Cyr., Damasc.) in *Χρ. ἡμ.* (Elz.) erklärt sich daraus, dass man dem Subjekt seinen gewöhnlichen Vorrang gab. — Zu lesen ist also, wenn man in den Grenzen der Textüberlieferung bleibt: *τῇ ἐλευθέρῳ ἡμᾶς Χριστός ἡλευθέρωσεν. στήκετε οὖν* —. Es ist aber eine ganz ansprechende Conjectur von Hort (Append. 122), dass *τῇ* frühe Corruption von *ἐπ'* sei, vgl. 513.

Act 15<sup>10</sup>. JSir 51<sup>26</sup>. Dem. 322<sup>12</sup>. Hom. h. Cer. 217. Ueber *πάλιν* vgl. z. 49. *δουλείας* bezeichnet das dem Joche eigene Qualitätsverhältniss. Vgl. Soph. Aj. 944: *πρὸς οἷα δουλείας ζυγὰ χωροῦμεν*. Eur. Or. 1330. Plat. Legg. 677<sup>0</sup> E.: *δούλειον ζυγόν*. Ep. 8<sup>354</sup> D. Dem. 322<sup>12</sup>. Herod. 78. — *ἐνέχουσθαι* mit Dativ (Dem. 1231<sup>15</sup>. II Mkk 5<sup>18</sup>. III Mkk 6<sup>10</sup>) oder *ἐν* (Dem. 1069<sup>9</sup>) ist der eigentliche Ausdruck von denen, welche in einer physischen (Netz u. dergl.) oder ethischen (Gesetz, Lehrsatz, Affect, Sünde u. dgl.) Bindung der Freiheit gehalten werden, so dass sie nicht heraus können. S. Kypke z. St. und Markl. ad Lys. V. 37. Reisk. Hier, wegen der Vorstellung eines Joches, ist es in physischer Beziehung gebraucht, aber zur bildlichen Darstellung der geistigen, welche das Gewissen betrifft.

Anmerkung. Nach der Recepta u. Tisch. VII. wäre zu erklären: „In Betreff der Freiheit [also], für welche uns Christus befreit hat, haltet Stand, und werdet nicht wieder u. s. w.“, so dass *τῇ ἐλευθερίᾳ* wie *τῇ πίστει* II Kor 124. Röm 420, und *ᾗ* als Dativ commodi (Morus, Winer, Reiche) zu fassen ist. Man könnte *ᾗ* auch mit Vulg., Luther, Beza, Calvin, Pisc., Rück., Schott, Hilgenf., Wieseler u. V. ablativisch (instrumental) nehmen: qua nos liberavit, nach Analogie der classischen Ausdrücke *ζῆν βίῳ*, *ῥῆσαι ῥῥατι* etc. (Bernhardy 107. Lobeck Paral. 523ff.) und des bei den LXX und im NT (Winer § 54, 3) häufigen Gebrauchs der Nomina conjugata im Dativ. Aber bei P. findet sich sonst diese Redeweise nicht, auch I Th 39 nicht. Nach Schott, Ewald, Matthias, Lightf., welche an 431 anschliessen (s. d. krit. Anm.), kommt heraus: „Nicht sind wir einer Magd Kinder, sondern der Freien durch die Freiheit, womit uns Christus befreiete; bestehet also“. So wird *τῇ ἐλευθερίᾳ ᾗ ἡμᾶς Χ. ῥῆλευθ.* ein selbstverständliches Anhängsel, und *Χριστός* erhält einen Nachdruck wie 313, welchen es nach seiner Stellung nicht hat.

52. Nun deckt ihnen P. warnend die schreckliche Gefahr auf, welcher sie entgegengehen. Er thut es mit dem die besondere Beachtung jedes Lesers anregenden singularischen *ἵδε* (vgl. Soph. Trach. 824) und mit energischer, trotzbieter Einlegung seiner persönlichen Autorität: *ἐγὼ Παῦλος*, wozu Theophyl. gut bemerkt: *τὴν τοῦ οἰκείου προσώπου ἀξιοπιστίαν ἀντὶ πάσης ἀποδείξεως τίθησι*. Vgl. II Kor 101. Eph 31. Kol 123. — *ἐὰν περιτέμνησθε* mit besonderem Nachdrucke auszusprechen. Die Leser standen jetzt eben auf dem Punkte, so weit, also bis zum Aeussersten, den falschen Aposteln in der Annahme des Gesetzesjoches Folge zu leisten, nachdem sie sich früher schon zu vorläufigen

einzelnen Gesetzesbeobachtungen verstanden hatten (4<sup>10</sup>). — *Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει*) Vgl. 2<sup>21</sup>. *Χριστός* ist gewichtig voran und gleich hinter *περιτ.* gestellt. Treffend übrigens Chrys.: *ὁ περιτεμνόμενος ὡς νόμον δεδοικώς περιτέμνεται, ὁ δὲ δεδοικώς ἀπιστεῖ τῇ δυνάμει τῆς χάριτος, ὁ δὲ ἀπιστῶν οὐδὲν κερδαίνει παρὰ τῆς ἀπιστουμένης*. So kann Christus nicht Christus, der Heilsvermittler, sein. Das Urtheil P. setzt voraus, dass die Beschneidung nicht als Bedingung heiligen Lebens (Holst. I.), sondern neben dem (irgendwie auch für nützlich gehaltenen) Glauben an Christus als Heilsbedingung, wie sie unter den Galatern in Frage stand, angenommen wird, 23. 5. Act 15<sup>1</sup>; Act 16<sup>3</sup>. Vgl. Lechl. apost. Zeit. 506f. — Das Futur. *ὠφελήσει*, bezieht sich auf die Folgezeit überhaupt, nicht auf „die nahe Zeit der Parusie und Entscheidung des Gerichts“ (Meyer): denn *ἐλπίδα δικαιοσύνης* 55 und *κληρονομία* 430, worauf sich Meyer beruft, stehen hiermit nicht in unmittelbarem Zusammenhange, während das parallele *κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χρ.* 54 für die allgemeinere Fassung entscheidet.

53\*). Ueber dieses Urtheil *Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει* giebt nun P. mit steigendem Affecte (*μαρτύρομαι παντὶ ἄνθρ. περιτ.*) den die ganze Gewissheit dieser Verneinung rechtfertigenden Aufschluss 53 u. 4. — Das *δέ* ist nicht potius (Schott), da keine gegnerische Behauptung vorausgeht, sondern das zu näherer Auskunft fortführende autem (Herm. ad Viger. 845). — *μαρτύρομαι* im Sinne von *μαρτυρῶ* wie Act 20<sup>26</sup>. Eph 4<sup>17</sup>. Joseph. Bell. 3, 83, auch Plat. Phil. 47 D., während es gewöhnlich bei Classikern zum Zeugen anrufen und obtestor heisst. P. bezeugt, was er mit göttlicher Gewissheit weiss. Mit Bretschn. und Hilgenf. *Θεόν* zu ergänzen, ist ohne Recht im Contexte. — *πάλιν*) nicht contra (Erasm., Er. Schmid, Koppe, Wahl, vgl. Usteri), was es nie heisst (s. Fritzsche ad Matth. 186f.), sondern abermals. Dies bezieht sich aber nicht auf 52, weder so, dass 53 als Wiederholung des 52 Gesagten bezeichnet werde (Calvin, Castal., Calov., Wolf, Zachar., Paulus und M.), was er nicht ist; noch auch so, dass P. nur an das abermalige Bezeugen an sich, nicht an den Inhalt denke (Hofm., vgl. Fritzsche, Winer, de Wette, Eadie), was um so weniger natürlich ist, je nothwendiger das *πάλιν* Bezeugte mit dem vorher ausgesprochenen Axiom im

\*) Die Auslassung des entscheidend bezeugten *πάλιν* bei D\*FGdg Goth., Arm. u. einigen Vätern ist durch das darauf folgende ähnliche *παντί*, vielleicht auch durch die Schwierigkeit, es zu erklären, veranlasst.



wesentlichen inneren Zusammenhange steht („*probatio est proximae sententiae sumta ex loco repugnantium*“, Calvin). Vielmehr erinnert P. an seine zweite und letzte Anwesenheit, bei welcher er dasselbe, was er hier ausspricht, bereits mündlich betheuert habe (Moldenh., Flatt, Rück., Olsh., Wies., Phil.). Vgl. z. 19. 416. — *παντὶ ἀνθρ. περιτ.*) verhält sich zu dem vorherigen *ὑμῖν* klimaktisch, rücksichtslos Alle umfassend: Jedem bezeuge ich, so dass sich Keiner nicht mit gemeint zu sein dünken mag. Nach Chrys. u. Theophyl., welchen Schott u. A. beistimmen, hat P. den Schein vermeiden wollen, *κατ' ἐχθραν ταῦτα λέγεσθαι*, womit man aber die ganze steigende Mächtigkeit dieser Rede erkennt. — *ὅλον*) hat den Nachdruck; vgl. Jak 210. Das ganze Gesetz zu befolgen verpflichtet die Beschneidung den, welcher sie annimmt, da sie ihn zum völligen Mitgließe des Gesetzesbundes, zum Proselyten der Gerechtigkeit macht, das Gesetz aber von den ihm Verpflichteten seine ganze Erfüllung verlangt (310). Wahrscheinlich hatten die Pseudoapostel diese Consequenz der Beschneidungsannahme wenigstens zu vertuschen gesucht, nicht indem sie auf die Beachtung aller übrigen sehr lästigen jüdischen Satzungen verzichteten (Wiesel.), sondern, wie aus 54 hervorgeht, indem sie zur Beruhigung über etwaige Verfehlungen gegen die ganze Strenge des Gesetzes den Glauben an Christus und Gottes Gnade für nützlich (52) erklärten. Dem gegenüber zieht P. jene Consequenz, um den ausschliessenden Gegensatz zwischen Gesetzesgerechtigkeit und Gnade aufzudecken (54).

54. Wer aber durch's Gesetz gerecht wird — welcher Weg der Rechtfertigung nothwendig aus jener Verpflichtung folgt — ist losgetrennt von Christo und aus der Gnade gefallen, kann sich also nicht, wie die Judaisten immer noch thun, irgendwie (etwa für die Mängel der Gesetzeserfüllung (53) auf Gottes Gnade in Christo berufen. So ist nun über das *Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει* vollständiger Aufschluss gegeben. Asyndetisch (ohne *δέ*) und zur zweiten Person zurückkehrend, redet P. desto nachdrücklicher und lebendiger. — *κατηργήθητε*) Im ersten Gliede hat die tragische Scheidung, von welcher man betroffen worden, im zweiten das damit verlorene Gut den Nachdruck; ein energischer Wechsel des Accents. Die Prägnanz *καταργεῖσθαι ἀπό τινος* (vgl. Röm 9s. II Kor 11s s. überh. Fritzsche ad Rom. II 20) ist aufzulösen: *καταργεῖσθαι καὶ χωρίζεσθαι ἀπό τινος*, d. h. zu nichte werden hinsichtlich des bisher bestandenen Verhältnisses zu Jemandem, so dass man von ihm los wird. Ebenso Röm 72. 6. Daher der Sinn: zu nichte geworden,

aufgehoben ist euer Verband mit Christo; ἀπεκόπητε, Oec. Die Rechtfertigung durch's Gesetz und die Rechtfertigung um Christi willen sind nämlich Opposita (Werke — Glaube), so dass die eine die andere ausschliesst. — οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε ihr, die ihr durch's Gesetz als gerecht anerkannt werdet (unrichtig Meyer: rechtbeschaffen werdet). Das assertorische und präsentische δικαιοῦσθε ist aus der Seele der betreffenden Subjecte gesagt, welche denken: auf Grund des Gesetzes, mit dem unser Thun im Wesentlichen übereinstimmt (311), erhalten wir die fortwährende Anerkennung unserer Gerechtigkeit. Man hat daher die concrete Darstellung weder dadurch zu schwächen, dass man δικαιοῦσθαι im Sinne von ζῆτεῖν δικαιοῦσθαι 217 nimmt (Rück., B.-Crus. u. Aeltere), noch dadurch, dass man dem οἵτινες einen hypothetischen Sinn beilegt (Hofm., irrig Thuc. 5, 161 vergleichend). Wen P. mit seinem οἵτινες etc. trifft, den meint er auch. — τῆς χάριτος ἐξέπεσάτε d. h. des Verhältnisses, begnadigt zu sein von Gott, seid ihr verlustig geworden. Gegenheil: ὑπὸ χάριν εἶναι Röm 614, zu welcher Gottesgnade der Glaube geführt hat Röm 52. Zu dem bildlichen ἐκπίπτειν vgl. II Pt 317. Plut. Gracch. 21: ἐκπεσεῖν καὶ στέρεσθαι τῆς πρὸς τὸν δῆμον εἰσβολῆς. Polyb. 12, 147. Lukian. Cont. 14. JSir 314. Wer durch Gesetzbefolgung gerecht wird, wird es nicht mehr durch die Gnade Gottes (δωρεάν, Röm 324), sondern durch Werke nach Gebühr (Röm 411. 16. 116), so dass also sein Gnadenverhältniss zu Gott (welches verlierbar ist) aufgehört hat.

55. Begründung des 54 über die durch's Gesetz gerecht Werdenden gefällten Urtheils, dass sie der Gnade verlustig geworden seien, e contrario, nicht überh. aus dem, was das Wesen des Christenstandes ausmacht (Hofm.), sondern aus der (der judaist. Anwendung von der Gnade zur Gesetzesgerechtigkeit entgegengesetzten), aus dem Glauben hervorgehenden Hoffnung auf den Lohn der schon empfangenen Gerechtigkeit bei P. und seines Gleichen (nicht aus der specifischen Weise, wie diese gerecht zu werden erwarten, Meyer). Dabei wird nicht bloss vorausgesetzt (Meyer), sondern auch angedeutet (vgl. πνεύματι und δικαιοσύνης), dass die ἡμεῖς die nicht aus der Gnade Gefallenen sind. — ἡμεῖς wir unsern Theils: „qui a nobis dissentiunt, habeant sibi“, Beng. — πνεύματι ἐκ πίστεως) ist nicht mit Luther und Holst. II. als Ein Moment zu betrachten („Spiritu, qui ex fide est“), da kein Gegensatz gegen einen andern Geist, wie er hier auch ohne Artikel angedeutet sein würde (gegen Holst. II 174 vgl. Röm 815), vorhanden ist, sondern als zwei dem ἐν νόμῳ 54

entgegengesetzte Punkte: vermöge des Geistes aus Glauben erwarten wir u. s. w., so dass der heilige Geist das göttliche Agens und der Glaube an Christum die subjective Quelle unserer Erwartung ist. Zu *πνεύματι* vgl. Röm 7. 8. 15f. Eph 1 13f. 22 al. und zu *ἐκ πίστεως* 2 16. 422. Röm 1 17. 322. 930. 106 al. Man hat demnach *πνεύματι* weder von dem Menschengeiste schlechthin mit Grot., Borger, Fritzsche u. A. zu erklären, noch (vgl. z. Röm 84) von der durch den göttlichen Geist geheiligten Geistigkeit des Menschen (Winer, Paulus, Rück. u. M., vgl. B.-Crus., de Wette, Hofm.), sondern wie 5 16 von dem objectiven *πνεῦμα ἅγιον*, welches das göttliche Princip des geistlichen Lebens der Christen ist, und welches sie *ἐξ ἀκοῆς πίστεως* empfangen haben (32. 5. 46). Die göttliche Triebkraft der christl. Hoffnung aber ist der heilige Geist als die Potenz aller christl. Gesinnung und Lebensrichtung überhaupt, und als Angeld und Bürgschaft des ewigen Lebens insonders (II Kor 1 22. 55. Eph 1 14. Röm 8 11. 23). — *ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδέχ.* *ἀπεκδέχασθαι* (Röm 8 19. 23. 25. I Kor 1 7. Phl 3 20. IPt 3 20) bezeichnet zwar nicht, dass der Wartende ganz darin aufgeht zu warten (Hofm.), wohl aber (vgl. überh. Winer de verb. compos. IV 14) das beharrliche, bis zur Verwirklichung nicht nachlassende Abwarten (C. F. A. Fritzsche in Fritzschor. Opusc. 156). Der Ausdruck *ἀπεκδέχασθαι ἐλπίδα* ist nicht durch die willkürliche Annahme zu erklären, P. habe, als er *ἐλπίδα* schrieb, im Sinne gehabt, *ἔχουμεν* folgen zu lassen (Winer, Usteri, Schott); aber auch wohl nicht mit Meyer zur Kategorie der Ausdrücke *ζῆν βίον, πιστεύειν ὁῶσαν* (Lobeck, Paral. 501ff.) zu rechnen, obschon ähnliche Verbindungen mit *ἐλπίδα* dahin gehören (vgl. Demosth. 1468 13: *ἐλπίδα προσδοκᾶσθαι*. Eur. Alcest. 130: *νῦν δὲ τίς ἔτι βίον ἐλπίδα προσδέωμαι*);. Denn während *ἐλπίς* in diesem Falle in seiner gewöhnlichen subjectiven Bedeutung (das Hoffen) stehen würde, spricht die Analogie von Tit 2 13 (*προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν* etc.) Jes 28 10 (*Θλίψιν ἐπὶ Θλίψιν προσδέχον, ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι*, II Mkk 7 14\*) dafür, *ἐλπίς* hier in der auch Kol 1 5. Röm 8 24. Hbr 6 18 sicher anzunehmenden objectiven Bedeutung zu fassen von dem gehofften Gegenstande, und *ἀπεκδ.* *ἐλπίδα* zu erklären: das Hoffnungsgut erwarten. Dann kann aber *δικαιοσύνης* nicht Genitiv. objecti sein, wie mit Theophyl., Winer, Usteri, Rück., Schott, Olsh., Phil. auch Meyer will: „die Hoffnung, gerechtfertigt zu werden,

\*) Act 24 15. Job 29. II Mkk 7 14 lässt sich die ursprüngliche Bedeutung von *προσδέχασθαι* „annehmen“, festhalten.

nämlich beim Gericht, wo wir von Christo für rechtbeschaffen erklärt werden“. Man müsste also, um sachlich denselben Sinn zu gewinnen, mit Wiesel. u. Hofm. *δικ.* als genit. appositionis fassen (die von uns gehoffte 'Gerechtigkeit'), wogegen der Einwand Meyers, dass so der Genit. bei *ἐλπίς* niemals gebraucht sei, nicht sicher entscheiden könnte. Auch so wäre immer die Meinung, „dass dem Christen Gerechtigkeit ein Gut ist, welches er zu empfangen hofft, und welchem er entgegenwartet“ (Hofm.). Allein die Auffassung der Gerechtigkeit im Sinne der Rechtfertigung als eines erst zukünftigen Hoffnungsgutes findet sich sonst nirgends (auch nicht Röm 5<sup>19</sup>) bei P., der vielmehr immer die Rechtfertigung des Christen als schon eingetretene darstellt (vgl. I Kor 6<sup>11</sup>. Röm 5<sup>1. 9</sup>); und sie würde wenig in den Zusammenhang passen. Denn damit könnte gegenüber dem präsentischen *δικαιοῦσθε* 54 nur der Gegensatz zur Zuversichtlichkeit der Gesetzesgerechten (Meyer), nicht aber (wie Hofm. will), die Sicherheit des Christen das Urtheil Gottes für sich zu haben, betont sein, während gerade die letztere hier im Gegensatz gegen das *τῆς χάριτος ἐξεπέσκατε* hervorgehoben werden musste. Wenn aber Holsten u. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II 23f. unter *δικαιοσύνη* die (active sittliche) Gerechtigkeit eines heiligen Lebens verstehen wollen, so bürgt dafür nicht, wie Ritschl meint, der Vers 6, da dort nicht von der (durch den Glauben bewirkten) Liebe, sondern von dem (durch die Liebe wirkenden) Glauben die Rede ist, und das Vorangehende 54 entscheidet dagegen, da *δικαιουσ.* entsprechend dem *δικαιοῦσθε* nicht ein Verhalten, sondern ein Verhältniss, und im Gegensatz zum Verlust der Gnade nur deren Besitz bezeichnen kann. Daher ist auch die Erklärung von *δικαιουσ.* als omnis felicitas (Koppe, Rosenm.) oder Gesamtsumme alles Heils (Jatho) abzuweisen. Vielmehr ist *δικαιουσ.* die durch die Rechtfertigung dem Christen bereits zugesprochene Gerechtigkeit und der Genitiv der im NT bei *ἐλπίς* auch sonst theils als possessivus (Act 28<sup>20</sup>. II Kor 17. Phl 1<sup>20</sup>), theils als causativus (Eph 1<sup>18</sup>. 44. Kol 1<sup>28</sup>. I Th 1<sup>9</sup>) vorkommende Genitivus subjecti, *ἐλπ. δικ.* also das, was die Gerechtigkeit zu hoffen hat, oder zu hoffen giebt, der gehoffte Lohn der Gerechtigkeit, das ewige Leben (Pelag., Beza, Pisc., Hunn., Calov., Beng., Ramb., Baumg., Zachar., Koppe, Borger, Paulus, Windischm., Reithm., Eadie, Weiss, bibl. Theol. § 82, b. A. 4). Mit Unrecht wendet Meyer (ebenso Hofm.) gegen diese Erklärung ein, sie sei contextwidrig, da die Rechtfertigung selbst in Frage stehe. Denn nach 54 handelt es sich um den Gegensatz gegen diejenigen, welche früher die Gnade an-

genommen haben, hinterher aber nach der dieselbe aufhebenden Gesetzesgerechtigkeit streben, und nach 5s gar nicht um die Begründung, sondern um den Bestand des christl. Lebens. Es fragt sich also hier, was es ist, wozu der wahre Christ von der Annahme der Gnade fortgeht. Und das ist nach 5s im Gegensatz zu dem mühsamen und doch vergeblichen Streben nach Gesetzesgerechtigkeit zunächst die frohe, auf Glaube und Gnade sich gründende christl. Hoffnung. — Auch bei der anderen Erklärung, vollends aber natürlich bei der unsrigen, ist es ungerechtfertigt, auf unsere Stelle die von Romang, Hengstenb. u. A. begünstigte aber unpaulin. katholische Lehre von dem wachsenden Zunehmen der Rechtfertigung (Trid. 6, 10<sup>24</sup> vgl. Döllinger, Christenth. u. Kirche in d. Zeit der Grundlegung 180ff.) zu begründen.

5s. Begründung nicht bloss für *ἐν πίστει* (Meyer u. d. M.), sondern für den ganzen Grundgedanken von 5s (s. z. d. Verse und gleich nachher): denn in Christo Jesu in der Gemeinschaft mit Christo (in dem Verhältnisse des *ἐν Χριστῷ εἶναι*) vermag weder Beschneidung noch Vorhaut etwas, ist es ohne allen Einfluss, ob man beschnitten oder unbeschnitten sei, sondern Glaube, welcher durch Liebe wirksam ist sc. *ισχύει τι*. Das *τι ἰσχύει* ist so allgemein und ohne Beschränkung zu lassen, wie es gesagt ist. Beschnittenheit und Unbeschnittenheit sind im Christenthum unwirksame, nichtsvermögende Verhältnisse. Und doch waren sie in Galatien die Angelpunkte der Verwirrung! Zum liebeshätigen Glauben, der im Christenstande das heilskräftige Element ist, vgl. I Tim 1s. I Th 1s. I Kor 13, auch Jak 22. Durch diesen Glauben ist der Mensch *καὶνὴ κρίσις* 6<sup>15</sup> Gut Beng.: „Cum fide conjunxit 5s spem, nunc amorem, in his stat totus Christianismus“. Der Nothwendigkeit aber, die Liebeshätigkeit des Glaubens hier hervorzuheben, ist nicht bloss durch das Bedürfniss der Galater nach 5<sup>15</sup>. 20. 2s zu motiviren (Meyer), sondern ergibt sich aus dem unmittelbaren Zusammenhange. Darum nämlich kann der Christ, statt in judaist. Weise von dem Glauben an Gottes Gnade sich zum Streben nach Gesetzesgerechtigkeit abzuwenden, vielmehr auf Grund jenes Glaubens sich der freudigen Hoffnung hingeben, welche die schon empfangene Gerechtigkeit ihm darbietet, weil auch die für die Heilsvollendung nicht gleichgültige christl. Sittlichkeit nicht aus dem gesetzlichen Streben, sondern aus der bewegenden Kraft des Glaubens hervorgeht, der in der Gemeinschaft mit Christus durch die Liebe wirksam ist. Die passive Fassung von *ἐνεργουμι*. bei Vätern und vielen Katholiken, wie Bellarm., Estius, Reithm., bei welchen grossen Theils dogmatisches

Interesse gegen die Protestanten im Spiele war, ist falsch, da *ἐνεργεῖσθαι* im NT immer Medium ist (vim suam exserere). S. z. II Kor 16. Fritzsche ad Rom. 7. 6. II 18. Es heisst nicht „energisch geworden durch Liebe“ (Reithm.), sondern wirkend „durch die Liebe, seine Lebenskraft durch sie äussernd. Uebrigens streitet u. St. nicht gegen die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, da es sich hier gar nicht um die Rechtfertigung, sondern um den Bestand des Lebens *ἐν Χριστῷ* handelt: „opera fieri dicit ex fide per caritatem, non justificari hominem per caritatem“, Luther. Vgl. Calov.: „Formatam“) etiam fidem apostolus refellit, cum non per caritatem formam suam accipere vel formari, sed per caritatem operosam vel efficacem esse docet. Caritatem ergo et opera non fidem constituere sed consequi et ex eadem fluere certum est“. Zu beachten aber ist, dass die Liebe (das Gegentheil aller Selbstsucht) die fortdauernde ethische Vermittelung der Wirksamkeit des Glaubens der durch ihn Gerechtfertigten seiner Natur nach sein muss\*\*), I Kor 13 1ff. Vgl. Lipsius Rechtfert. 192. Romang. in d. StKr 1867 90ff., welcher jedoch dem Begriffe der fides formata zu viel einräumt.

57—12. P. spricht nochmals seine Klage über die Verführung der Galater, wie seinen Unwillen über die Verführten aus.

57\*\*\*). Sehr natürlich reiht sich — und dem lebhaften Affecte gemäss asyndetisch — an den Anspruch dieses Axioms des christl. Wesens und Lebens, welches die Leser früherhin auch befolgten, das missbilligende Befremden darüber, dass sie ihm nicht treu geblieben sind. — *ἐτρέχετε καλῶς*) d. h.

\*) Die fides formata finden auch Bisping und besonders Reithm. hier nach d. Trid. Sess. 67 de justif. S. dagegen schon Apol. Conf. Aug. 81f.

\*\*) Vgl. auch Dorner Gesch. d. prot. Theol. 232ff.

\*\*\*) Für *ἀνέκοψε* (Elz.) ist nach allen Majuskeln und den meisten Minuskeln *ἐνέκοψε* zu lesen. — Ob vor *ἀληθεία* der Artikel zu setzen ist (N<sup>c</sup>CDFG Hieron.; Lachm., Tisch. VII, Meyer) oder nicht (N<sup>\*</sup>AB; Tisch. VIII, Treg., WH, Zimm.) ist nicht leicht zu entscheiden. Hält man ihn für ursprünglich, so wird man die Auslassung nicht als blossen Schreibfehler (Meyer), sondern besser daraus zu erklären haben, dass 55.6 sämtliche Substantiva ohne Artikel stehen. Allein da die Behauptung Meyer's, der Artikel sei in der Vorstellung hier wie 25. 14 nothwendig begründet, sich nicht sicher beweisen lässt (s. oben), so wird man ihn nach den besten Zeugen streichen müssen — *μηδενὶ πεῖθεσθε* (FG codd. lat. bei Hier., einige Verss. u. Vätt.) nach *πειθεσθαι* ist glossematischer Zusatz zur Erklärung des folgend. *πεισμονή*. Dagegen ist es unbegründet, das *ἀληθεία μὴ πεῖθεσθαι* (Seml., Koppe, Holst. II) oder den ganzen Vers 7 als unechtes Glossem zu betrachten (Schott.).

eure christl. Verfassung, euer christliches Leben und Streben verlief in trefflicher Entwicklung. Eine dem Ap. sehr gangbare bildliche Darstellung geistiger Lebensthätigkeit. Vgl. 22. Phl 3<sup>14</sup>. — *τις ὑμᾶς ἐνέκοψεν*) Frage des Befremdens (vgl. 31): Wer hemmte euch? Vgl. ITh 2<sup>18</sup>. Röm 15<sup>22</sup>. IPt 37. Bei Polyb. 21, 1<sup>12</sup> mit Dativ. So auch Hippocr. 28, 35; denn es heisst eigentlich: einen Einschnitt machen. — *ἀληθείᾳ μὴ πειθεσθαι*) der Wahrheit zu gehorchen. *μὴ* ist das gewöhnliche nach Verbis des Hinderns. S. Herm. ad Viger. 810f. Pflugk ad Eur. Hec. 367. Winer § 652 β. Der Infin. mit *μὴ* bedeutet, was nach der Willensthätigkeit des Hemmenden nicht geschehen soll. *ἀλήθεια* ist hier nicht allgemein das, was Wahrheit ist (Holst. II.), sondern nach dem Zusammenhange das wahre Evang., nach welchem nur der Glaube das Gerechtmachende ist. Wenn P. dennoch den Artikel davor fortlässt, so entspricht das allerdings nicht der Regel des P., nach welcher vielmehr *ἀλήθεια* nur in der Bedeutung der Wahrheit, Wahrhaftigkeit im Allgemeinen keinen Artikel (Röm 22. 91. IKor 58. IIKor 67. 7<sup>14</sup>. 126. Eph 4<sup>21</sup>. 24. 25. 59. 6<sup>14</sup>. Phl 1<sup>18</sup>. Col 16. ITim 27), dagegen, wo es die göttliche Wahrheit bezeichnet, den bestimmten Artikel (Röm 1<sup>18</sup>. 25. 28. 20. 37. IKor 136. IIKor 42. 138. Gal 25. 14. Eph 1<sup>13</sup>. Col 15. ITh 2<sup>10</sup>. 12. ITim 3<sup>15</sup>. 43. 65. IITim 2<sup>15</sup>. 18. 38. 44. Tit 1<sup>1</sup>. 14) oder einen bestimmenden Genitiv (Röm 158. IIKor 11<sup>10</sup>) bei sich zu haben pflegt. Indessen die Auslassung des Artikels findet sich bei *ἀλήθεια* in der Bedeutung der göttlichen Wahrheit auch ITh 2<sup>13</sup>. ITim 24. IITim 2<sup>25</sup>. 37 und ist der Analogie des NT Sprachgebrauchs keineswegs entgegen, vgl. Winer § 191.

58f. Nach dem Befremden die Warnung vor den Irrlehrern aus der ungöttlichen Art (58) und aus dem verderblichen Einflusse (59) ihres Wirkens. *ἡ πεισμονή* etc.) nach dem Befremden die Warnung. *ἡ πεισμονή* kommt nur noch bei Apoll. Synt. 195. 10, bei Eustath. (II. ι 637, 5. α 21, 26 al. s. Wetst.) und bei Vätern vor (Ignat. ad Rom. 3. interpol. Justin. M. Ap. I. 5387. Epiph. Haer. 30<sup>21</sup>. Chrys. ad ITh 14), theils activisch: die Ueberredung, theils passivisch: die Folgsamkeit, je nach dem Zusammenhang. Hier aber letztere Bedeutung, Folgsamkeit, anzunehmen (Chrys., Oekum., Theophyl., Luth. 1519 u. 1524, Mor., Win., Rück., Matthies, Olsh., Reiche, Hofm., Reithm., Lightf.) geht nicht an. Denn wäre die Folgsamkeit gegen die Irrlehrer gemeint (an welche die M. denken), so würde eine nähere Bestimmung dabeistehen\*). Ohne eine

\*) wenigstens *ὑμῶν*, wie auch Syr. Erp. Codd. b. Hieron. Lucif. Aug., Ambrosiast, Sedul. wirklich lesen.

solche könnte der Satz nur bedeuten, entweder, was augenscheinlich unrichtig ist, die Folgsamkeit im Allgemeinen sei ungöttlich, oder, was gleichfalls nicht passt, die im Vor. genannte Folgsamkeit sei ungöttlich, mag man nun dabei den Artikel demonstrativ zurückweisend fassen (Arm. las *αὕτη γὰρ πεισμονή*) oder statt desselben das Relativ *ἣ* lesen (Vömel u. Hofm.). Dann würde nämlich immer *πεισμονή* dem vorangeh. *πείθεσθαι* entsprechen\*) (vgl. Sap. Col. 912), also die Folgsamkeit gegen das Evang. bezeichnen. Von dieser aber wäre vielmehr die Aussage zu erwarten, sie sei aus Gott\*\*). Und die Aushilfe durch fragende Fassung (Reiche: *annon assensus, obsequium veritati praestandum e Deo est, qui vos vocavit?*) ist wenig natürlich. Nach dem Folg. 5b kann hier nicht von der Folgsamkeit gegen das Evang. die Rede sein, und diese würde P. nicht durch das ungebräuchliche *πεισμονή*, sondern durch das gangbare *ὑπακοὴ τῆς πίστεως* bezeichnet haben. Hiernach ist vielmehr die Erklärung: Ueberredung vorzuziehen (so auch Codd. d. It.: *suasio*, Vulg.: *persuasio*, Erasm., Luth. 1538 u. in d. Uebers.). Castal., Calv., Bez., a Lap., Wolf, Mich., Zachar., Koppe, Borg., Flatt, Paul., Ust., Schott, Hilg., Wies., Matthias, Holst., Eadie, Wörn., Ph., Kähl., Phil.). Trefflich passt auch der active Sinn zu der Bezeichnung Gottes durch *ὁ καλῶν ὑμᾶς*, insofern nämlich das Bereden ein von dem göttlichen Berufen charakteristisch verschiedenes Einwirken auf den Menschen ist; jenes nicht gotteswürdig wie dieses; jenes mit menschlicher Absichtlichkeit, Kunst, Zudringlichkeit verbunden, *ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις* (IKor 24) geschehend, der freien Selbstbestimmung entgegenwirkend etc. Vgl. Soph. Fragm. 744. Dind.: *δεῖνον τὸ τὰς Πειθοῦς πρὸς-ωπον*. Aesch. Agam. 385: *βιάται δ' ἃ τάλαινα πειθῶ*. Also: die Ueberredung ist nicht von eurem Berufer, nichts von Gott Herrührendes (s. vielmehr IIKor 11 15). Dies ist aber wohl nicht (wie Meyer will) als ein allgemeiner Grundsatz zu denken in dem Sinne, dass das Bereden an sich, in Sachen des Glaubens nämlich, verwerflich sei, was P. dann nur auch auf die Art der Wirksamkeit der Pseudoapostel angewendet

\*) was aber auch darum nicht angeht, weil dann *πείθεσθαι* nicht negativ, sondern positiv bestimmt sein müsste, wie etwa, wenn P. statt *τ. ἀληθ. μὴ πείθεσθαι* geschrieben hätte: *ἐτέρῳ εὐαγγελίῳ πείθεσθαι*. Schrieb er aber *τ. ἀληθ. μὴ πείθεσθαι*, so musste er in Correlation mit *μὴ πείθεσθαι* relativisch fortfahren *ἢ ἀπειθεῖα*.

\*\*) Daraus erklärt sich die Weglassung des *οὐκ* bei D\* Min., Cod. lat. b. Hier. u. Sedul., Clar., Germ., Or. (einmal) Lucif.; auch Theodoret scheint es nicht gelesen zu haben, da er erklärt: *ἴδιον θεοῦ τὸ καλεῖν, τὸ δὲ πείθεσθαι τῶν ἀκούοντων*. Vgl. Westc., Hort, Introd. 124.



wissen wolle. Sondern der Artikel ist demonstrativ zu fassen (Luth., Grot. u. V. vgl. Holst. II.), und die Ueberredung ist die im Vor. durch *τις ἐνέκοιπεν ὑμᾶς* bezeichnete, also unmittelbar von der Agitation der Judaisten zu verstehen, welche die Galater durch Beschwatzung bearbeiteten, dass sie der Wahrheit nicht gehorsam blieben, sondern sich *ἀπὸ τοῦ καλέσαντος αὐτοὺς ἐν χάριτι Χριστοῦ* zu einem *ἕτερον εὐαγγέλιον* wendeten (16). — Die für *πεισμονή* angenommenen Bedeutungen *credulitas* (Est., Win., Baumg.-Cr.) oder *Eigensinn* (de W.: das Haften an Vorurtheilen, Ew.: Selbstvertrauen) sind nicht nachweisbar. — Der *καλῶν ὑμᾶς* ist weder Christus (Theophyl., Erasm., Michael. u. M.), noch der Apostel (Locke, Paulus), sondern Gott. S. z. 16. Das Partic. Praesent. ist nicht vom fortdauernden Rufe „ad resipiscentiam“ (Beza) zu fassen, wogegen der beständige Gebrauch des absoluten *καλεῖν* ist (16. 513. Röm 830 al.), stellt auch nicht die Berufung als bis zur Folgeleistung gegen die Wahrheit während dar (Hofm.), was eine dem NT fremde Vorstellung wäre (16. Weiss bibl. Theol. § 88, d.), sondern es ist substantivisch, euer Berufer, wobei die Zeitbestimmung ausser Betracht bleibt. Vgl. I Th 524. Winer § 457. Gott, der Berufer zum ewigen Heil, hat Jedem dadurch, dass er ihn bei seiner Bekehrung berief, die „normam totius cursus“ (Beng.) angewiesen, Phl 314.

59\*). *Μικρὰ ζύμη* etc.) In dieser sprichwörtlichen Warnung ist das für die durchdringende Wirkung des Guten (Lk 1321) wie des Bösen (Mk 815) verwendbare Bild des Sauerteigs hier wie I Kor 56 in letzterem Sinne gebraucht. Seine nähere Beziehung hat es aber hier nicht auf falsche Lehre, wie mit Chrys., Theophyl. (welche dabei speciell an die Beschneidung denken), Luth., Calvin, a Lap., Flatt, Matthies, Holst. II., Wörn., Phil. auch Meyer erklärt („Ist den falschen Aposteln durch ihre Ueberredung nur erst ein kleiner Anfang gelungen, euch Irrlehren oder falsche Grundsätze beizubringen, so wird sich dies zum Verderbniss eures ganzen christl. Glaubens und Lebens entwickeln“). Vielmehr ist das Bild mit Theodoret, Hier., Aug., Erasm., Grot., Est., Locke, Bengel, Borger, Paulus, Ust., Schott, de W., Hilgenf., Wiesel., Hofm., Windischm., Reithm., Lightf., Eadie auf die Personen der Irrlehrer zu beziehen in dem Sinne: Die wenigen Irrlehrer verderben leicht die ganze Masse der Gemeinde. Dafür

\*) *δολοῖ* (D\*E Clar., Sang., Vulg., Codd. lat. b. Hieron. u. Sedul. m. Väter; Mill., Valck., Schol. II 178) ist Interpretament für das entscheidend bezeugte *ζυμοί*.

entscheidet der Zusammenhang, in welchem die Irrlehrer dem Bilde des Sauerteigs ganz entsprechend selbst als von aussen in die Gemeinden eingedrungene störende Elemente gedacht sind; auch ihre geringe Zahl ist insofern nicht gleichgültig (Meyer), als sie einerseits dazu verleiten konnte, die Gefahr zu unterschätzen, andererseits aber auch die von P. gewünschte Abwehr der fremden Einflüsse, wenn sie rechtzeitig eintrat, erleichterte.

5<sup>10</sup>. Nach der Warnung 5<sup>8. 9</sup> versichert nun P. seine Leser, wie er das Vertrauen zu ihnen hege, sie würden dieser Warnung entsprechend gesinnt sein; ihre Verführer aber werde die Strafe treffen. — ἐγώ) mit Nachdruck: ich meines Theils, mögen auch meine Gegner euer Urtheil noch so sehr für sich gewonnen zu haben meinen. Grundlos und willkürlich Rück.: was P. sage, sei nicht ganz das, was er meine, nämlich: „ich habe zwar gethan was möglich war, um hoffen zu dürfen u. s. w.“ — εἰς ὑμᾶς) zu euch. Vgl. Sap 16<sup>24</sup>. Gewöhnlich mit Dativ oder ἐπί. — ἐν κυρίῳ) In Christo, in welchem P. lebt und webt, weiss er auch seine Zuversicht beruhend und begründet. Vgl. Phl 2<sup>24</sup>. II Th 3<sup>4</sup>. Röm 14<sup>14</sup>. — οὐδὲν ἄλλο) ist nicht auf den bisherigen gegen den Judaismus gerichteten Inhalt des Briefes zu beziehen (Luth., Calv., Win., Rück., Matthies, Schott, Olsh., B.-Crus., de W., Ew.), auch nicht auf das göttliche Evang. des P. (Holst. II.), was durch nichts gerechtfertigt ist, sondern nur auf etwas im unmittelbaren Zusammenhange Gegebenes, und zwar nicht auf die 5<sup>7</sup> genannte frühere bessere Denkweise der Leser (Wiesel., Hofm., Lightf.), auch wohl nicht bloss auf die Warnung 5<sup>8. 9</sup> (Meyer), sondern auf den Hauptgedanken von 5<sup>7—9</sup>, dass die Galater von den Judaisten nur von der früher besessenen Wahrheit auf gefährliche Weise abgeführt werden. So, hofft P., werden die Leser selbst die Sache ansehen lernen. (Vgl. Möller). Das ist keine Trivialität (Holst. II.) sondern ein bedeutsamer Ausdruck guten Zutrauens. Usteri: „dass ihr keine andere als die bisherige Gesinnung zulassen werdet“. Nein, gerade eine Aenderung, d. i. Berichtigung der bisherigen Gesinnung hofft P. — φρονήσετε) keine andere Gesinnung (praktische Bestimmtheit des Denkens) haben werdet. Das Futur. (vgl. 6<sup>16</sup>) bezieht sich auf die Zukunft von Empfang dieses Briefs an. Bisher schienen sie durch Nachgiebigkeit gegen die Verwirrer einer andern Gesinnungsweise, die nicht die richtige war (ἄλλο, vgl. Lys. in Eratasth. 48; häufiger ist ἕτερος so gebraucht, s. z. Phl 9<sup>15</sup>), sich hingeeben zu haben. — ὁ δὲ τὰράσσων ὑμᾶς) Der Singul. bezeichnet nicht wie II Kor 11<sup>4</sup> das totum genus, sondern dem nachherigen ὁστis

ἀν ᾧ<sup>3</sup> angemessener, das jedesmalige Individuum der Verwirrer in jedwedem concreten Falle. Vgl. Bernhardy 315. Die dem Ap. wohlbekannte Hauptperson unter den Gegnern zu denken (Erasm., Luth., Par., Est., Beng., Rück., Olsh., Ewald u. A. vgl. auch Usteri), wobei man auf Petr. (Hieron.) oder Jakobus (Holst. II. 177) gerathen hat, berechtigt weder der folgende, ganz allgemeine, Relativsatz (wie Holst. II. meint), noch sonst etwas im Briefe. S. vielmehr gleich 5<sup>12</sup> u. vgl. 17. 4<sup>17</sup>. — ὅστις ἀν ᾧ) ist in ganzer Allgemeinheit zu belassen: ohne Unterschied des persönlichen Verhältnisses, er mag vorkommenden Falls sein, wer er will. Die Beziehung auf hohes Ansehen (Theodoret., Theophyl., Luther, Est. u. V., auch Koppe, Flatt, Rück., de W.) hätte nur dann Grund, wenn ἐταρᾶσς auf einen bestimmten Sonderlichen ginge. — τὸ κριμα) das Richturtheil κατ' ἐξοχήν, d. i. das Verdammungsurtheil des (nahen) jüngsten Gerichts. Vgl. Röm 2<sup>3</sup>. 3<sup>8</sup>. I Kor 11<sup>29</sup>. Von Excommunication (Locke, Borger) enthält der Context nichts\*). — βαστάσει) Das Richturtheil ist als etwas schwer Auferlegtes (II Reg 18<sup>14</sup>) gedacht, welches der Verurtheilte vom Gerichte hinweggehend trägt. Nicht ganz gleich ist die Vorstellung λαμβάνειν κριμα (Röm 13<sup>2</sup>. Jak 3<sup>1</sup>. Lk 20<sup>47</sup> al.).

5<sup>11</sup>. Von euch muss ich mit Drohung gegen Jeden, der euch daran hindern will, Rückkehr zu meiner Auffassung erwarten. Ich meinestheils dagegen kann die eurige nicht annehmen: ich aber, falls ich Beschneidung noch verkündige (verkündigen wollte): was werde ich dann noch weiter verfolgt? dann ist ja vernichtet das Aergerniss des Kreuzes! d. h. wollte ich mich darin nach eurer Judaist. Denkart richten, dass ich von jetzt an die früher bestandene Nothwendigkeit der Beschneidung noch immer verkündete, so würde ich das aufgeben, um deswillen ich alle meine Verfolgungen erdulde, weil ich es, so anstössig es auch den Juden ist, von der Verkündigung des Kreuzes für ganz unabtrennbar halte. So im Wesentlichen Baumg.-Cr., Reithm., Ew., Hofm., Holsten (welcher letztere aber willkürlich annimmt, P. wolle den Galatern den geheimen Grund seiner Verfolgung von Seiten seiner judenchristl. Gegner, die nationale Eitelkeit, denuntziiren, gegenüber dem vorgegebenen Scheingrund, die Heiden zu Vollgliedern des Gottesvolks zu machen). Wörn., Kähl. Dagegen nach Meyer u. d. M. (schon

---

\*) Davon und von anderen Kirchenstrafen fasst auch Jatho. Aber es war des Ap. Art nicht, die Kirchenzucht so indirect und verhüllt zu fordern Vgl. I Kor 5.

Chrys.) will P. hier die Verleumdung der Judaist. Lehrer abfertigen, er selbst predige noch (in anderen Gemeinden) die Beschneidung. Obschon aber der Wortlaut des Verses sich bei dieser Annahme am einfachsten erklären liesse, ist dieselbe doch als gänzlich unwahrscheinlich abzuweisen. Unbegreiflich ist zunächst, wie jene Verleumdung entstehen konnte. Dieselbe müsste nämlich den Sinn haben, dass P. ausserhalb Galatiens (nicht etwa nur unter Umständen, sondern in der Regel und grundsatzmässig die Nothwendigkeit der Beschneidung zum Gegenstande seiner Predigt mache, da nur dann der Ap. seine thatsächliche Verfolgung als stichhaltigen Gegengrund anführen könnte \*). Eine solche verleumderische Behauptung konnten die Judaisten aber auf die Beschneidung des Timotheus Act 16<sup>3</sup> und selbst auf andere vereinzelte Fälle ähnlicher Art, wie sie Weiss (b. Th. § 87, b) ohne sonstige geschichtliche Spuren annimmt, auch mit keinem Schein der Berechtigung stützen und sie konnten sie nicht wagen gegenüber der gar zu offenkundigen Thatsache, dass P. in Antiochien und Jerus. die Verpflichtung der Heidenchristen zur Beschneidung bestritten hatte. Auch beweist Act 21<sup>21</sup>, was schon an sich wahrscheinlich ist, dass die gegen P. verstimmteten Judenchristl. Kreise vielmehr geneigt waren, den Umfang seiner gesetzessfreien Praxis zu übertreiben als einzuschränken. Dass aber gar die Judaisten durch jene Lüge sich hätten den Anschein geben wollen, das Werk des P. in seinem Geiste fortzusetzen (Hilgenf. in s. ZwTh 1860 216ff.), dagegen entscheidet der ganze Brief, nach dem ihre Stellung zu P. gerade die entgegengesetzte war. Dazu kommt, dass, wenn die Judaisten jene ungeheuerliche Unwahrheit wirklich verbreitet hätten, P. sie ganz anders abgewiesen hätte, als es hier geschähe. Abgesehen davon, dass P. die gegnerische Behauptung wohl als solche kenntlich gemacht hätte (vgl. I Kor 15<sup>29</sup> mit 5<sup>12</sup>. Röm 3<sup>8</sup>), so musste er nothwendig den für dieselbe wesentlichen Gegensatz zwischen seiner Predigt innerhalb und ausserhalb Galatiens zum Ausdruck bringen, und sie eingehender widerlegen. Dass sie absurd ist, kann kein genügender Grund sein, „um sie so in aller Kürze noch abzufertigen“ (Meyer) und es geschieht durchaus nicht „mit schlagendem Erfahrungsbeweise“ (Derselbe), sondern mit einem seltsamen Umweg der Argumentation: denn die als Gegengrund angeführte That-

---

\*) Denn eine nur gelegentliche Forderung der Beschneidung bei regelmässiger und principieller Leugnung ihrer Nothwendigkeit von Seiten des P. konnte natürlich noch gar nicht die Feindschaft der Juden gegen ihn beseitigen.

sache, dass P. (auch ausserhalb Galatiens) verfolgt wird, konnte für die Leser jedenfalls nicht grössere Gewissheit haben als das zu Beweisende, dass er nicht (sonst überall) Beschneidung predige. Letzteres hätte also direct belegt werden müssen, und das wäre dann passend im ersten Brieftheil geschehen. Gar nicht dagegen würde die angebliche Widerlegung hierher gehören, wo P. die Leser zur Aenderung ihres Sinnes mahnt. — *εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω*) setzt einen objectiv unwirklichen Thatbestand, aber nicht als solchen, wie es durch *εἰ π. ε. ἐκήρυsson τ. ε. ἐδιωκόμην ἄν* geschehen wäre, sondern als wirklich gedachten (vgl. Kühner II. 969). Ob dabei P. sich in den Sinn der Gegner (Meyer u. d. M.) oder aus eigener Vorstellung in den angenommenen Fall versetzt, macht für die Construction keinen Unterschied, daher Meyer ohne Grund behauptet, bei der von uns angenommenen Erklärung Hofmann's müsste im Nachsatze Optat. mit ἄν stehen \*). — Den Nachdruck hat *περιτομὴν*; in *ἔτι* aber, noch immer (s. Schneider ad Plat. Rep. 449 C.), liegt nicht, dass P. als Apostel vormals Beschneidung gepredigt habe, wie Hausrath, NT Zeitgesch. II. 517 für wahrscheinlich hält. Gerade bei P., eben weil er mitten im Gesetz-Zelotismus bekehrt wurde, wäre die Annahme, er habe nun doch die Nothwendigkeit der Beschneidung zum Heil gepredigt, habe also gerade dem der Offenbarung Gottes in ihm (1<sup>15</sup>) und seinem ihm geoffenbarten Evang. (1<sup>11f</sup>.) entgegenstehenden Grundirrtume gehuldigt, ganz unpsychologisch; geschichtlich dawider aber wäre der entschieden antinomistische Charakter seines ganzen uns bekannten apostol. Wirkens (vgl. Act 21<sup>21</sup>), sowie der Umstand, dass die Forderung der Beschneidung an die Heidenchristen Act 15 als etwas ganz Unerhörtes in die apostol. Kirche eintritt. Nach Win., Ust., Matthies, Schott, Hilgenf., Ew., Wies., Meyer u. d. M. weist *ἔτι* zurück auf die Zeit vor der Bekehrung des Ap. Indessen der Einwand (s. Rück. u. Hofm.), damals habe P. als Jude unter Juden, und nur mit Judenchristen in Berührung kommend, gar keine Veranlassung gehabt, die Beschneidung zu verkündigen, wird nicht genügend durch die Entgegnung Meyers entkräftet, jenes habe geschehen können theils im Interesse des Proselytenmachens, theils auch im polemischen Bestreben gegen Christen in und ausserhalb Judäas, welche nicht ihre Beschneidung, sondern ihren Glauben als Heilsursache geltend

\*) Vgl. Herod. 362: *εἰ μὲν νῦν οἱ τεθνεώτες ἀνιστέασι, προσδέεο τοι καὶ Ἀστυάγεια τὸν Μῆδον ἐπαναστήσεσθαι· εἰ δ' ἔστι ὥσπερ πρὸ τοῦ, οὐ μὴ τί τοι ἐκ γε ἐκείνου νεώτερον ἀναβλαστήσει.*

machten. Daher möchte die unbestimmtere Beziehung des *ἔτι* auf die vorchristl. Zeit, in welcher die Nothwendigkeit der Beschneidung bestand, mit Baumg.-Cr., Rück., Olsh., de W., Holst., Hofm. vorzuziehen sein. — *τί ἔτι διώκομαι*;) Auch dieses *ἔτι* ist wohl nicht mit de W., Wiesel. u. V. logisch zu fassen: welcher Grund besteht dann noch, dass, sondern dem ersten *ἔτι* entsprechend besser mit Meyer zeitlich: warum werde ich noch weiter verfolgt? aus welchem Grunde kann man dann noch meine Verfolgung fortsetzen? Dies passt aber nur zu unserer Erklärung des Vordersatzes, nach welcher er den Sinn hat: wenn ich im Gegensatze zu meinem bisherigen Verhalten Beschneidung zu predigen beginne; nicht aber zur Fassung Meyers u. d. M.: wenn ich nach wie vor fortfahre Beschneidung zu predigen, da dann nicht die Fortsetzung (noch immer), sondern der Beginn der Verfolgung grundlos wäre. — *ἄρα κατήργηται* etc.) *ἄρα* ist wie immer igitur, rebus sic se habentibus (wenn ich nämlich noch Beschneidung predige). P. giebt Aufschluss über die vorherige Frage, inwiefern nämlich kein Grund mehr vorhanden sei u. s. w.: so ist also abgethan der Anstoss des Kreuzes, d. h. der Anlass zur Verwerfung des Evang., welcher dadurch gegeben wird, dass der Kreuzestod Christi als der einzige Heilsgrund verkündigt wird (IKor 1<sup>23</sup>. Phl 3<sup>18</sup>). Hätte P. zugleich auch die Beschneidung als nöthig zum Heile gepredigt, so hätte der Jude sein Gesetz aufrecht erhalten gesehen, und das Kreuz wäre ihm unanstössig geworden; aber er predigte nach dem entschiedenen Grundsatz 2<sup>21</sup> den Kreuzestod als des Gesetzes Ende (3<sup>13</sup>. Röm 10<sup>3</sup> al.) und mit Verwerfung aller Gesetzesgerechtigkeit, — so nahm der Jude Aergerniss am Kreuze und verwarf den Glauben. Vgl. Chrys. u. Theophyl. Die fragende Fassung (Syr., Beng. z. 5<sup>12</sup>, Ust., Ew.), erscheint nach *τί ἔτι διώκομαι* logischer Weise nicht unpassend, ergiebt aber einen weniger schlagenden Fortgang der Rede.

5<sup>12</sup>. Ich kann meine Lehre von der Gleichgültigkeit der Beschneidung nicht ändern; mögen demnach diejenigen, die eure Sinnesänderung aufhalten, sich selbst unschädlich machen. So kehrt P. zu den 5<sup>10</sup> bedrohten Feinden zurück mit einem unmöglich ganz ernstlich gemeinten (Hofm.), sondern derb und bitter witzigen Wunsche heiligen Unmuths: möchten sie sich sogar verschneiden lassen, die euch in Aufruhr bringen! möchten sie, die so viel auf Beschneidung geben und euch dadurch aufrührerisch machen, nicht damit, dass sie beschnitten sind, sich begnügen, sondern sich gar entmannen lassen. Zu *ὥφελον* als Partikel: s. z. IKor 4<sup>8</sup>. „Omnino autem observandum est, *ὥφελον* (über die

Form *ὥφελον* s. Interpr. ad Moer. 285f.) non nisi tum adhiberi, quum quis optat, ut fuerit aliquid, vel sit, vel futurum sit, quod non fuit aut est aut futurum est“, Herm. ad Viger. 756. Mit Futur. steht es nur sehr selten, wie Lukian. Soloec. 1. S. Herm. l. l. Graev. ad Luc. Sol. II. 780. — καί) das steigernde auch, nicht das des entsprechenden Verhältnisses der Vergeltung (Wieseler), so wäre es nur überflüssig und im Wege. — ἀποκόψονται bezeichnet die Entmannung (Arrian. Epict. 2, 20<sup>19</sup>), sie mag nun durch Incision der vena seminalis (Dtn 23<sup>1</sup>) oder anderswie geschehen. S. d. Stellen b. Wetst. Vgl. ἀπόκοπος, entmannt, Strabo 13. 630. ἀποκεκομμένος Dtn 23<sup>1</sup>. Diese Erklärung ist durch καί, welches nach 5<sup>11</sup> auf ein Mehreres, als die damit angezeigte Beschneidung geht, die einzig contextmässige, von Chrys. und seinen Nachfolgern Hieron., Ambros., Augustin., Cajet., Grot., Estius., Wetst., Seml., Koppe u. V. auch Win., Rück., Usteri, Matthies, Schott, Olsh., de Wette, Hilgenf., Hofm., Reithm., Holsten, Eadie, Lightf., Wörn., Köhl., Phil. befolgt; vgl. Ewald, welcher „ihr Glied ganz abschneiden“ erklärt, wie schon Pelag., Theod., Mops. u. A. Contextwidrig, zum Theil durch einen unrichtigen ästhetischen Maassstab veranlasst (vgl. Calov.: „glossa impura“), und die auch bei Griechischen Prosaisten meistens reflexive Medialbedeutung (Kühner II. 99ff.), welche auch durchgängig im NT zu halten ist (Winer § 384), aufopfernd, habe Andere als Sinn gefunden: „exitium imprecatur impostoribus (Calvin, doch das Wort als Anspielung auf die Beschneidung anerkennend, Calov. u. M.), oder von der göttlichen Ausrottung erklärt (Wieseler); oder möchten sie excommuniciert werden (Erasm., Beza, Piscat., Corn. a Lap., Bengel, Mich., Zachar., Morus, B.-Crus., Windischm. u. A. \*); oder möchte ihnen alle Gelegenheit benommen werden, euch zu verführen (Elsner, Wolf, Baumgarten); oder möchten sie sich abschneiden von euch (Ellic.). — ἀναστατοῦν, stärker als ταράσσειν, heisst hier aufwiegeln (gegen das wahre Christenthum), alarmiren. Vgl. Act 17. 21<sup>38</sup>. Das Wort, statt des classischen ἀνάστατον ποιεῖν, gehört der spätern Gräcität; Sturz dial. Mac. 146.

\*) Luther in der Uebersetzung: ausgerottet werden (also wie Calvin): im Kommentare 1519 erklärt er sich nicht näher, sondern spricht bloss von einem Fluche, welcher ausgedrückt sei. Eigenthümlich aber 1524: „Si omnino volunt circumcidi, opto, ut et absceindantur et sint ennucci illi amputatis testibus et veretro, i. e. qui docere et gignere filios spirituales nequeunt, extra ecclesiam ejiciendi“. Im Komment. 1538 dagegen ganz einfach: „allusit — ad circumcisionem q. d. cogunt vos circumcidi, utinam ipsi funditus et radicitus excindantur“.

#### IV. Dritter Haupttheil: 5<sup>13</sup> — 6<sup>10</sup>. Sittliche Ermahnungen besonderer Art.

5<sup>13</sup>—26. P. mahnt, die durch Christus gewonnene Freiheit nicht zu missbrauchen, sondern durch die Liebe und den Wandel im Geiste eine Freiheit vom Gesetze zu bethätigen, welche zugleich die Erfüllung desselben einschliesst. Diese Ermahnungen richten sich, wie aus der engen Verbindung zwischen beiden Hälften von 5<sup>13</sup>, sowie aus Vergleichung von 5<sup>6</sup>. 14. 18. 23 hervorgeht, nicht etwa an solche unter den Lesern, welche in directem Gegensatze gegen die Gesetzesgerechten, die paulin. Lehre von der Gesetzesfreiheit falsch übertreiben und zur Beschönigung ihrer sittlichen Zügellosigkeit missbrauchen, sondern an dieselben Judaisirenden, denen die bisherige Begründung und Empfehlung der Gesetzesfreiheit galt, nämlich an Solche, welche mit Beobachtung äusserer Satzungen sich unter das mosaisch. Gesetz stellen, aber an der rechten Erfüllung desselben durch den Wandel im Geiste und in der Liebe es fehlen lassen, während sie der paulin. Lehre die Consequenz sittlicher Gesetzlosigkeit vorwerfen.

5<sup>13</sup>. Obgleich hier sachlich ein neuer Haupttheil beginnt, findet doch ganz enge Verbindung mit dem unmittelbar Vorangehenden statt. Mit Recht rede ich so entrüstet gegen jene Menschen; denn ihr, die ihr von ihnen zur Slaverie des Gesetzes bearbeitet werdet, habet zu einem ganz andern Zwecke, habet, um frei zu sein, den Ruf Gottes zum Messiasreiche erhalten. So erinnert er die Leser wieder des schon 5<sup>1</sup> bezeichneten hohen Gutes, um nun auch dessen einzig nothwendige sittliche Schranke ihnen einzuschärfen. — ἐπ' ἐλευθερίᾳ) dass ihr frei sein sollet; ἐπὶ vom ethischen Zweck des καλεῖν. Vgl. I Th 4<sup>7</sup>. Eph 2<sup>10</sup>. Soph. Oed. C. 1459: τᾷδ' ἰωμ' ἐφ' ᾗ καλεῖς. — μόνον μὴ etc.) beschränkende Ermahnung. Aber das selbstverständliche Verbum (etwa τρέπετε oder auch ἔχετε) fehlt, wodurch die Rede straffer und gemessener wird. Vgl. Mt 26<sup>5</sup>. Buttm. NT Gr. 338. Dies entspricht auch (gegen Hofm. grundloses Bedenken) dem Gebrauche der Griechen nach dem verheissenen μὴ. S. Heind. ad Plat. Prot. 315 B. Hartung Partikell. II. 153. Klotz ad Devar. 639. Winer § 646. — εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκὶ) zu einem Anlass für das Fleisch; gebrauchet eure Freiheit nicht dazu, dass sie der ungeistlichen, psychisch leiblichen Natur



eures Wesens zur Veranlassung diene, ihr gottwidriges Gelüste geltend zu machen. Vgl. Röm 7<sup>8.</sup> S. über *σάρξ* im ethischen Sinne z. 5<sup>16.</sup> — ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλ. ἀλλήλ.) sondern die Liebe (durch welche euer Glaube wirksam sein muss, 5<sup>6</sup>) sei dasjenige, vermittelt dessen ihr in einem gegenseitigen Dienstverhältnisse steht. Sinnige Zusammenstellung der Freiheit und brüderlichen Dienstbarkeit in ihr. Vgl. Röm 6<sup>18. 22.</sup> I Kor 9<sup>19.</sup> IPt 2<sup>16.</sup> IIPt 2<sup>19.</sup> Der specielle Gegensatz aber, welcher hier der allgemeinen Kategorie der *σάρξ* gegenübergestellt ist, hat in den Galat. Verhältnissen seinen Grund, und in dem, was 5<sup>14</sup> von der Liebe gesagt werden soll, sein Recht.

5<sup>14</sup> \*). Begründung des eben gesagten διὰ τῆς ἀγάπης etc.: denn das ganze Gesetz ist in einem Ausspruche erfüllt, d. h. des ganzen Mosaisch. Gesetzes Befolgung ist geschehen und vorhanden, wenn ein einziges Gebot desselben befolgt ist, nämlich das Gebot: liebe deinen Nächsten, wie dich selbst. Wenn ihr also durch die Liebe einander dienet, so ist damit, der ganze Streitpunkt gehoben: so kann gar nicht mehr die Rede davon sein, ob ihr diese oder jene Vorschrift des Gesetzes zu erfüllen gehalten seid, — das ganze Gesetz habt ihr erfüllt. „Theologia brevissima et longissima; brevissima quod ad verba et sententias attinet, sed usu et re ipsa latior, longior, profundior et sublimior toto mundo“, Luther: ὁ πᾶς νόμος (vgl. I Tim 1<sup>16.</sup> Act 19<sup>7. 20</sup><sup>18.</sup> Soph. El. 1244. Phl 13. Thuc. 2, 72. 8, 93<sup>3.</sup> Krüger § 50<sup>11. 12</sup>) setzt die Totalität des Gesetzes dem einzelnen Spruche desselben entgegen. Die Fassung von Hofm.: es bezeichne das einheitliche Gesamtgesetz, dessen in den Lesern vorhandene Erfüllung sie an der Liebe haben, welche sie erzeugen sollen, fällt schon mit der irrigen

\*) Statt ἐν ἐνὶ λόγῳ las Marcion (b. Epiph. u. Tert.) in antinomist. Interesse ἐν ὑμῖν, indem er d. folg. ἐν τῷ wegliess. Durch Verschmelzung des so eingekommenen ἐν ὑμῖν mit dem ursprüngl. Texte entstand die Lesart ἐν ὑμῖν ἐν ἐνὶ λόγῳ bei D\*FG It. Ambrostr. — Für πληροῦται (Elz., Reiche) ist nach NABC Min., Marc. (bei Epiph. u. Tert.) Dam., Aug. πεπλήρωται zu lesen; der Sinn des Perfekts wurde von Abschreibern nicht verstanden. — Für ἐαυτὸν (Elz. auch Meyer) ist nach NABCDK Min. u. griech. Vätern σεαυτὸν zu lesen. Den Abschreibern lag weniger das Pronom. der zweiten Person (Meyer) als das in solchem Falle ganz geläufige, im Plural sogar stehend gebrauchte Pronom. der dritten Person nahe, und der Endbuchstabe des vorangehenden ὡς konnte ebenso gut die Auslassung als (wie Meyer will) die Einschlebung des P. veranlassen. Buttmann, NT Gr. 99f. — Hofm. liest den Vers: ὁ γ. πᾶς νόμος ἐν ὑμῖν πεπλήρωται ἀγαπήσεις etc. Eine von den Zeugen so verlassene Textgestaltung, dass sie nur einer (sehr wunderlichen) Conjectur gleich steht.

Lesart, welcher sie mit künstelnder Einlegung angepasst ist, wie denn namentlich ὁ πᾶς νόμος keineswegs das Gesamtgesetz, sondern das gesammte Gesetz heisst. Vgl. noch II Mkk 65. III Mkk 62 al. Herod. 1 111. Der Sache nach nicht verschieden ist ὁλος ὁ νόμος Mt 22 40. Der Ap. hätte ohne Sinnverschiedenheit auch πᾶς γὰρ ὁ νόμος sagen können, wodurch nur der Nachdruck noch stärker auf πᾶς gefallen wäre. — πεπλήρωται) Das Perf. bezeichnet die Erfüllung als vollzogen und fertig vorliegend wie Röm 13 8. Richtig haben Chrys., Theodoret., Oecum., Theophyl., Estius, Baumg., Seml., Morus, Rück., Matthies, Schott, B.-Crus., de Wette, Wieseler u. M. πληροῦσθαι von der Befolgung des Gesetzes erklärt; denn die Erklärung comprehenditur (Erasm., Castal., Luther, Calvin, Ramb., Michael., Zachar., Koppe, Rosenm., Winer, Usteri, Olsh., Reiche u. M.), d. i. ἀνακεφαλαιούται, welches aber Röm 13 9 vom πληροῦσθαι unterschieden wird, ist dem durchgängigen Gebrauche von πληροῦν τὸν νόμον im NT (vgl. ἐκπιμπλάναι τ. νόμον, Herod. 1 199, so auch Philo de Abrah. I. 36) zuwider. S. 62. Mt 3 15. Röm 8 4. 13 8. Kol 4 17. Der Gedanke ist der nämliche wie Röm 13 8: ὁ ἀγαπᾷν τὸν ἑτερον νόμον πεπλήρωκε, und Röm 13 10: πληρώμα νόμον ἢ ἀγάπην. Grot. fasst πληρ. wie Mt 5 17: „sicuti rudimenta implentur per doctrinam perfectiorem“. Falsch wegen πᾶς und weil ein Gebot des Mosaisch. Gesetzes selbst angeführt wird. — ἐν τῷ) d. i. in dem Gesetzesspruche; s. Winer § 18 3. — ἀγαπήσεις) Lev 19 18. Wegen des imperativischen Futuri s. z. Mt 22 39. Vgl. Cic. de legg. 1 12: „Nihilō sese plus quam alterum homo diligit“. Der Nächste ist für den dieses Mosaisch. Gebot mit Recht (Mt 5 17) auch auf sich beziehenden Christen der Mitchrist (vgl. 5 13 ἀλλήλοις. u. s. 5 14), wie es für den Juden der Mitjude ist; aber wie wenig dies irgend einen Andern ausschliessend zu nehmen sei, zeigt ausser bestimmten Hinweisungen wie 6 10. I Th 3 12. II Pt 1 7 der ganze Geist des Christenthums, welcher in diesem Punkte im Samariterbeispiel Lk 10 seinen schönsten Ausdruck hat; und P. selbst war ein solcher Samariter gegen Juden und Heiden. Vgl. Weiss b. Th § 62, b. 87, d. A. 8. 93, b. A. 1. — Die Frage, wie P. mit Recht vom ganzen Gesetze sagen konnte, es sei durch die Nächstenliebe erfüllt, ist weder so zu beantworten, dass man νόμος das christliche Gesetz bedeuten lässt (Koppe), noch so, dass man nur das Moralgesetz versteht (Estius u. V.), oder die zweite Tafel des Dekalogs (Beza u. M., auch Wieseler, vgl. Ewald), oder jedes göttlich geoffenbarte Gesetz überhaupt (Schott), da ὁ πᾶς νόμος nach dem Zusammenhange des ganzen Briefs nichts

Anderes heissen kann, als das ganze Mosaisch. Gesetz, sondern so, dass man sich auf den erhabenen geistlichen Standpunkt des Ap. versetzt, von welchem aus er alle andern Gesetzesgebote so tief untergeordnet unter das Gebot der Liebe sah, dass, wer dieses Gebot erfüllt habe, unter den sittlichen Maassstab und die sittliche Schätzung falle, als habe er das gesammte Gesetz erfüllt. Von diesem hohen und kühnen Standpunkt aus trat Alles, was nicht mit dem Liebesgebote zusammenhing (Röm 13<sup>8—10</sup>), so gänzlich zurück \*), dass es als noch besonders und selbstständig zu Erfüllendes gar nicht mehr in Betracht kam, vielmehr das ganze Gesetz schon in der Liebe vollbracht erschien, als in der vom göttlichen Geiste gewirkten (52f. Röm 15<sup>30</sup>) Gesinnung und That, in welcher der Gipfel-, Ziel- und Vollendungspunkt aller Gesetzstücke enthalten sei \*\*). Der Gedanke kommt also auf eine impletio totius legis dilectione formata hinaus, durch welche der Anspruch des Gesetzes befriedigt sei (5<sup>23</sup>). Die Ansicht von Hofm., das Gesetz komme hier nur insofern in Betracht, als es im Glauben nicht schon erfüllt sei; für den Gläubigen bestehe seine Forderung in dem Liebesgebote, und auch dessen Verwirklichung sei schon in ihm vorhanden, so dass er nur die von Gott in ihm gewirkte Liebe zu erzeugen habe, — ist ein Ausfluss der irrigen Textgestaltung und Erklärung von 5<sup>14</sup>. Dass übrigens der Apostel, indem er nur das Gebot der Nächstenliebe anführt, das Gebot der Gottesliebe nicht ausschliesst (vgl. Mt 22<sup>37f.</sup>), verstand sich dem christl. Bewusstsein aus dem nothwendigen Zusammenhange der Gottes- und Nächstenliebe (vgl. I Joh 4<sup>20</sup>. I Kor 8<sup>1. 9</sup>) von selbst; nur die letztere aber aufzuführen, war P. zusammenhangmässig veranlasst (5<sup>13. 15</sup>).

5<sup>15</sup>. *Δίχρετε καὶ κατεσθίετε*) klimaktische bildliche Bezeichnung der gehässig wirkenden Partheifeindschaft, in welcher man sich wechselseitig wehe zu thun und zu verderben bemüht ist, von reissenden Thieren entlehnt, welche bildlichen Ausdrücke auch anderwärts gangbar sind. S. Maji Obs. II. 86. Jacobs ad Anthol. VIII. 290. Wetst. z. St. *κατεσθίειν* aber ist nicht mit Schott anfressen zu fassen, sondern was es immer heisst, aufessen, auffressen. S. z. II Kor 11<sup>20</sup>. Hom. II. β 314. φ 24. Od. α 8 al. LXX. Gen 40<sup>17</sup>.

\*) Namentlich die Cultusvorschriften gehörten dem Ap. sogar unter die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, 4<sup>3</sup>.

\*\*) Darin liegt das Wesen des s. g. tertius usus des Gesetzes, dessen weitere Entwicklung der Römerbrief giebt. Vgl. Fr. Sieffert in d. JdTh 1869 271f. Grafe. d. paulin. Lehre vom Gesetz 18ff.

Jes 17. Add. ad Esth. 1<sup>11</sup>. Beachte die Klimax der drei Verba, wozu auch die passive Wendung des zu besorgenden Endresultats gehört: *μὴ ὑπὸ ἀλλήλων ἀναλωθῆτε*) dass ihr nicht von einander aufgerieben werdet, consumamini, d. h. (denn P. bleibt in seinem Bilde) dass nicht durch diese wechselseitigen Partheifeindseligkeiten euer christl. Gemeinschaftsleben gänzlich ruinirt und zu nichte werde. Nicht das Aufhören des Christenstandes (Hofm.), also der Abfall ist gemeint, sondern durch solch feindseliges Wesen im Schoosse der Gemeinden hört endlich der Gemeindebestand völlig auf, dessen organisches Leben von den eigenen Gliedern wechselseitig zerstört wird.

5<sup>16</sup>. Mit „ich meine aber“ (3<sup>17</sup>. 4<sup>1</sup>) hebt nun nicht etwa Neues, sondern eine tiefer und weiter greifende Erörterung dessen an, was er 5<sup>13—15</sup> warnend und mahnend an's Herz gelegt hat, — bis 5<sup>26</sup>. Mit Ungrund beschränkt Hofm. die Erläuterung nur auf das nach *ἀλλά* Folgende, was an sich willkürlich und der offenbaren Correlation des Gegensatzes von Geist und Fleisch mit der *ἀφορμή*, welche der freie Christ nicht dem Fleische zu geben habe (5<sup>18</sup>), entgegen ist. — *πνεύματι περιπατεῖτε*) Dativ der Norm (*κατὰ πνεῦμα*, Röm 8<sup>4</sup>). Vgl. 6<sup>16</sup>. Phl 3<sup>16</sup>. Röm 4<sup>12</sup>. Hom. II. ο 194: *οὔτι Διὸς βέομαι φρεσίν*. Das nachherige *πνεύματι ἄγεσθε* 5<sup>18</sup> ist dieser Fassung günstiger, als der von Fritzsche ad Rom. I. 225: es sei Dativ. commodi (spiritui divino vitam consecrare), und der von Wieseler: es sei instrumental, so dass der Geist als Bahn gedacht sei (bei *διὰ* II Kor 5<sup>7</sup> ist die Vorstellung anders), so wie der von Hofm.: kraft des Geistes. Gut Calov.: „juxta instinctum et impulsum“. Der Geist aber ist nicht die sittliche Menschennatur (d. i. *ὁ ἔσω ἄνθρωπος*, *ὁ νοῦς*, Röm 7<sup>22</sup>. 23), welche vom göttlichen Geiste geheiligt ist (Beza, Gomar., Rück., de Wette u. M.; vgl. Michael., Morus, Flatt, Schott, Olsh., Windischm., Delitzsch Psych. 388), wesshalb man sich irrig (s. auch Röm 8<sup>9</sup>) auf den Gegensatz von *σὰρξ* beruft, da ja eben das göttliche *πνεῦμα* die die *σὰρξ* überwindende Potenz ist (Röm 7<sup>25ff</sup>. 8<sup>1ff</sup>), sondern der heilige Geist. Dieser ist als das göttliche Princip des christl. Lebens den Gläubigen gegeben (3<sup>2</sup>. 5. 46), und ihm sollen sie folgen, nicht dem gottwidrigen Gelüste ihrer *σὰρξ*. Vgl. Neand. u. Müller von der Sünde I. 453. ed. 5. Der Mangel des Artikels steht (gegen Harless z. Eph. 2<sup>28</sup>) dieser objectiven Fassung von *πνεῦμα* nicht entgegen, sondern erklärt sich weniger hier aus der Natur von *πνεῦμα* als eines Nomen propr. (Meyer), als vielmehr, da es 5<sup>17</sup> den Artikel bei sich hat, daraus, dass Geist und Fleisch hier ihrer Art nach, qualitativ in Betracht

kommen (vgl. Hofm.). — καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε) wird von den Meisten als Folge gefasst, von Anderen aber, wie Castal., Beza, Koppe, Usteri, B.-Crus., Ewald im Sinne des Imperativ. Beides ist dem Zusammenhange angemessen, da hernach zur Erörterung des 5<sup>16</sup> Gesagten das Verhältniss zwischen σὰρξ und πνεῦμα dargelegt wird. Aber nur die Fassung als Folgesatz entspricht dem sonstigen NT Gebrauch, in welchem οὐ μὴ mit Conj. Aor. immer im Sinne zuversichtlicher Versicherung, nicht wie οὐ mit Futur. imperativisch steht, obwohl im Classischen οὐ μὴ so gebraucht wird. Fleischesgelüst werdet ihr gewisslich nicht vollbringen, dies ist die sittliche glückliche Folge, die ihnen verheissen wird, wenn sie nach dem Geiste wandeln. Zu τελεῖν von thatsächlicher Ausführung des Verlangens, der Leidenschaft und dergl. vgl. Soph. O. R. 1330. El. 769. Hesiod. Scut. 36. Der paulin. Begriff σὰρξ verleugnet auch da, wo es, wie hier, in ethische Beziehungen gebracht wird, nicht seine ursprüngliche anthropologische Bedeutung, nach welcher es das menschliche σῶμα (nicht seiner durch σῶμα bezeichneten Form nach, sondern) seinem Inhalt nach ist, daher zunächst nach seiner materiellen Substanz, aber auch nach seinen Kräften, und darum in seiner innigen Verbindung mit dem niederen menschlichen Seelenleben, welches P. gewöhnlich unter ψυχὴ versteht, dagegen unterschieden von dem gottverwandten höheren Geistesleben des Menschen, dem νοῦς. Diese sinnlich-psychische Naturseite des Menschen ist σὰρξ deutlich auch hier, wo πνεῦμα und σὰρξ als zwei auf den menschl. Willen einwirkende, also von dem höheren menschl. Geistesleben verschiedene Principien erscheinen, wie auch Röm 7, wo σὰρξ dem σῶμα und den μέλη parallel dem νοῦς gegenübersteht. Aber an diesen und anderen Stellen, wo σὰρξ ethische Beziehung erhält, bedeutet es die sinnlich-psychische Naturseite des Menschen speciell insofern, als dieselbe durch den ursprünglich gottverwandten menschlichen Willen im Gegensatze gegen Gottes Gesetz und alles Göttliche, also mit selbstischer Abwendung jenes Willens von Gott zum herrschenden Lebensprincip erhoben wird, was mit einer auf das ganze Menschengeschlecht sich erstreckenden Wirkung durch die erste Sünde Adams geschehen ist, in abgeleiteter Weise aber immer wieder geschieht.

517 \*). Ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τ. σαρκός) Die vorherige Ermahnung mit ihrer Verheissung wird durch die Bemerkung,

\*) Nach ταῦτα ist γὰρ (N<sup>8</sup>BD\*FG 17. It. Vulg., Copt. und einige

dass das Fleisch und der Geist in ihrem Begehren wider einander sind, so dass also nicht Beides zusammen den Wandel bestimmen kann, erläutert. — Da τὸ πνεῦμα auch hier (s. z. 5<sup>18</sup>) nicht die sittliche Menschennatur, sondern der göttliche Geist ist\*), so hat man mit theilweisem Unrecht den Zwiespalt zwischen dem νοῦς und der σὰρξ Röm 7<sup>18ff.</sup> in dem noch nicht Wiedergeborenen, in welchem der sittliche Wille dem Fleische unterliegt, nebst den Parallelen bei Griechen und Römern (Xen. Cyr. 6, 1<sup>21</sup>. Arrian. Epict. 2<sup>28</sup>. Porphyr. de abst. 1<sup>56</sup>. Cic. Tusc. 2<sup>21</sup> al.) und Rabbinen (s. Schoettg. Hor. 117<sup>8ff.</sup>) verglichen. Hier ist vom Widerstreit des sarkischen und göttlichen Principis im Wiedergeborenen die Rede. Das Verhältniss ist also verschieden, wenn auch der Widerstreit in sich etwas Aehnliches hat. Vorsichtig setzt Beng. bei der Vergleichung „quodammodo“ hinzu. — ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται) γάρ führt eine erläuternde Weitererörterung des eben Gesagten ein, die an sich entbehrlich, weil im Wesentl. schon in der ersten Vershälfte enthalten ist, aber als nachdrückliche Auseinandersetzung zu desto grösserer Beherzigung dienen soll. Um einer vermeintlichen Tautologie auszuweichen, haben Rück. u. Schott ταῦτα γ. ἀλλ. ἀντίκ. parenthetisch (s. auch. Grot.) und in dem Sinne gefasst: „denn sie sind ihrer Natur nach einander entgegengesetzt“; aber dann wäre φῖσει erforderlich, da das blossе ἀντίκειται nach dem Vorherigen nur von dem thatsächlich vorhandenen Widerstreite verstanden werden kann. — ἵνα μὴ etc.) ist nicht mit Grot., Seml., Mold., Rück. und Schott zur ersten Hälfte des Verses zu verbinden, was durch die richtige Fassung des nicht

---

Väter) besser bezeugt als δέ (Elz.). — Nach ἃ ist ἕαν zu lesen (NAB<sup>a</sup> Euthal., Cod.) nicht ἄν (Elz., Meyer nach C<sup>2</sup>DFGKsLP, vgl. B\*<sup>;</sup> *ωαμην*; — In C\* fehlt es ganz).

\*) Mit Unrecht wendet de Wette ein: im Zustande der Wiedergeborenen finde dieses Verhältniss des Widerstreites nicht statt: der Geist habe das Uebergewicht (5<sup>18. 24</sup>). Allerdings, wenn die Wiedergeburt völlig wäre, nicht wie sie bei den Galatern war (4<sup>19</sup>), und wenn nicht überhaupt beim Wiedergeborenen die concupiscentia carnis bliebe. Dass πνεῦμα hier den heiligen Geist bezeichnet, wird durch 5<sup>22</sup> bestätigt. Darin besteht die Verschiedenheit des Kampfes im Unbekehrten und im Wiedergeborenen, dass bei jenem die σὰρξ mit dem besseren sittlichen Willen (νοῦς) streitet, und die σὰρξ siegt Röm 7<sup>1ff.</sup>; beim Wiedergeborenen aber streitet die σὰρξ mit dem heiligen Geiste, und der Mensch kann dem heil. Geiste folgen (5<sup>18</sup>). Dort widerstrebt die creatürliche Potenz der σὰρξ dem ebenfalls creatürlichen νοῦς, hier dem göttlichen nicht geschöpflichen πνεῦμα. De Wette meinte irrig, P. sage hier kurz und undeutlich, was er Röm 7<sup>15ff.</sup> deutlich darlege; ähnlich Delitzsch Psychol. 389.

parenthetischen *ταῦτα γὰρ ἄλλ. ἀντίκ.* verboten wird, sondern zu letzterem. Mit *ἵνα* ist die Absicht ausgedrückt, und zwar nicht die Absicht Gottes bei jenem Widerstreite (Holst.), was, wenn der Wille auf das Gute gerichtet ist, auf eine ungöttliche (unsittliche) Absicht hinausliefe, auch nicht des Teufels als „des Dirigenten der *σάρξ*“ (Hunzinger in ZWL 1883. 642), wovon nichts angedeutet ist, sondern die Tendenz jener mit einander kämpfenden Potenzen bei diesem Kampfe in ihrem wechselseitigen Verhältniss zur sittlichen Willensstellung des Menschen, welche auch beim Wiedergeborenen zwiefach bestimmbar ist (vgl. Weiss b. Th. § 86 a. b.). Beide suchen den Menschen zu bestimmen, gerade dasjenige (*ταῦτα*, mit Nachdruck) nicht zu thun, was er in den einzelnen Fällen (*ἐάν*) will. Will er das Gute thun, so ist das Fleisch, gegen den Geist streitend, dawider; will er das Böse thun, so ist der Geist, wider das Fleisch streitend, dagegen. (So im Wesentl. Ambros., Oecum., Beng., Zachar., Koppe, Matthies, Win., Reithm., Wiesel., Eadie). Jede einseitige Fassung von *ἂ ἐὰν θέλῃτε*, es mag nun auf den moralischen Willen bezogen werden, welcher durch das Fleisch (Luther, Erasm., Calvin, Estius, Morus, Rosenm., Flatt, Usteri, Rück., Schott, de W., auch B.-Crus., Holsten, Phil., vgl. Lightf.), oder auf den sinnlichen Willen, welcher durch den Geist gehindert werde (Chrys., Theodoret., Beza, Grot., Neand.)\*), scheitert daran, dass *ἵνα μὴ* etc. an das vorherige *ταῦτα γὰρ ἄλλ. ἀντίκ.* sich anschliesst, dieses aber den wechselseitigen Streit beider Gewalten zusammenfasst\*\*). Nach Hofm. soll *ἵνα μὴ* etc. als den Zweck des Widerstreites aussprechen, dass des Christen Thun kein eigengewolltes („kraft eigener Selbstbestimmung aus sich selbst“) sein solle, und zwar weil er nicht anders zur Ruhe komme, als wenn er seinen Wandel durch den Geist bestimmt sein lasse. Aber davon steht nichts da; wenigstens müsste es dann heissen: *ἵνα μὴ ἂ ἄν αὐτοὶ* od. dergl.

5<sup>18.</sup> Wenn aber von diesen beiden streitenden Mächten der Geist es ist, was euch regiert, in welcher glücklichen Freiheit seid ihr dann! Vgl. II Kor 3<sup>17</sup>. Röm 8<sup>aff.</sup> — *πνεύματι ἄγεσθε*) S. z. Röm 8<sup>14</sup>. Vgl. auch II Tim 3<sup>6</sup>. — *οὐκ ἔστε ὑπὸ νόμον*) ihr seid nicht unter dem Gesetze, kann nur bedeuten: ihr seid dem (mosaisch.) Gesetze nicht unterworfen, frei von seinem Joche (Ust., Ewald, Hofm.,

\*) Vgl. auch Ewald: „damit ihr nach dem darüber stehenden göttlichen Willen nicht thuet, was ihr etwa wünschet, sondern das, wovon ihr wissen könnet, dass Gott es wolle und billige“.

\*\*) Vgl. Ernesti Urspr. der Sünde I. 89.

Lightf., Eadie), vgl. 32s. 44f. 421. Röm 6 14f.; nicht: ihr bedürftet des Gesetzes nicht mehr (Chrys. u. V. auch Winer, Rück., Matthies, Schott, B.-Crus, vgl. de Wette), oder: durch die treibende Macht des Geistes befindet ihr euch in einer solchen sittlichen Lebensverfassung, dass das Gesetz nichts an euch auszusetzen, zu verdammen und zu strafen Macht hat (Meyer). Letztere Fassung ist nicht durch 52s geboten, der nicht dasselbe wie 518 zu sagen braucht. Der Gedanke unseres Verses (vgl. dazu II Kor 3 17. Röm 7 14) verbindet den Inhalt des dritten Haupttheils mit dem des zweiten.

519 \*). Nicht bloss das οὐκ εἶναι ὑπὸ νόμον (Meyer), sondern den ganzen Vers 18 mit Einschluss des Bedingungsatzes erläutert P. nun bis 52s näher (δέ) dadurch, dass er die ganz entgegengesetzten sittlichen Zustände auführt, welche durch's Fleisch und welche durch den Geist (52sf.) hervor gebracht werden; jene schliessen vom Messiasreiche aus (sind also dem Gesetzesfluche verfallen), gegen diese aber ist das Gesetz nicht. — *φανερά δέ* etc.) offenbar aber, Jedem als solche erkennbar zu Tage liegend, daher (das kann das betonte *φανερά* nur andeuten wollen) ein deutlicher Maassstab zur Entscheidung darüber, ob ihr vom Fleische oder vom Geiste geleitet werdet, und demnach unter dem Gesetze seid oder nicht, sind die Werke des Fleisches, diejenigen concreten Thaterscheinungen, welche zu Wege gebracht werden, wenn das Fleisch (nicht aber der heil. Geist) das wirkende Princip ist. Das *δέ* (gegen Hofm. Einwand) ist das bei Griechen und im NT sehr häufige *δέ* explicativum (Winer § 53 7, b. Kühner ad Xen. Mem. 2, 11). Dass der Geistgeleitete die folgenden *ἔργα* unterlassen werde, versteht sich zwar von selbst, aber P. sagt es nicht und führt also auch nicht durch *δέ* dazu über, wie Hofm. meint, welcher in *φανερά* die Sinnbestimmung einlegt: dem Christen ohne Gesetz bekannt. Vgl. zu *φανερός*, zum Erkennen vorliegend, manifestus, v. Heng. ad Rom. I. 111. Das folgende Verzeichniss von *ἔργοις τῆς σαρκός* enthält vier ungefähre Theilungen: 1) Wollust: *πορνεία, ἀκαθαρσ., ἀσέλγ.*, 2) Götzendienst: *εἰδωλολατρ., φαρμακ.*, 3) Feindseligkeit: *ἔχθραι — φθόνοι*, 4) Unmässigkeit: *μέθαι, κῶμοι. — ἀκαθαρσία*) wollüstige Unreinigkeit (Unflätherei) überhaupt, nach dem speciellen *πορνεία*. Vgl. Röm 1 24. II Kor 12 21. — *ἀσέλγεια*) wollüstige Frechheit und Ausgelassenheit. S. z. Röm 13 13. Vgl. II Kor 12 21.

\*) Das nach entscheidenden Autoritäten zu tilgende *μοιχεία* vor *πορνεία* (NeDFGKL It. Goth. Syr. p. Arm., Orig. u. einige a. Vätt.; Elz.) ist eingeschoben aus Mt 15 19. Mk 7 21 vgl. Hos 2 2.



Eph 4<sup>19</sup>. IPt 4<sup>3</sup>. IIPt 27. Aus der z. 5<sup>16</sup> gegebenen Bestimmung des paulin Begriffes *σάρξ* erklärt sich sowohl, dass unter den *ἔργα τῆς σαρκός* die Sünden der Sinnlichkeit im engeren Sinne vorangestellt sind (obwohl der Zusammenhang mit 5<sup>15</sup> dagegen war), als dass zu jenen auch die Vergehen der Lieblosigkeit gerechnet werden. Aus dem der *σάρξ* eigenthümlichen Selbsterhaltungstribe entstehen, wenn die erstere durch den *νοῦς* mit Abwendung von Gott zum Lebensprincip erhoben wird, alle Leidenschaften des Egoismus.

5<sup>20</sup>\*). *Εἰδωλολατρεία*) ist nicht als Species der Wollustsünden zu betrachten (Olsh.), wogegen der Wortsinn ist und der Umstand, dass Unzucht nur bei manchen heidnischen Riten getrieben wurde. Es ist eigentlich zu nehmen: Götzendienst. Unter Heiden lebend, wurden Heidenchristen nicht selten zum Götzendienste verführt, wozu die Opfermahlzeiten leicht veranlassten. Vgl. z. IKor 5<sup>11</sup>. — *φαρμακεία*) kann hier sowohl Giftmischerei (Plat. Legg. 8. <sup>845</sup> E. Polyb. 6, 134. 40, 37; vgl. *φαρμακός* Dem. 794<sup>4</sup>) heissen, als auch Zauberei (Ex 7<sup>11</sup>. 22. 8<sup>3</sup>. Jes 47<sup>9</sup>. 12. Apk 9<sup>21</sup>. 18<sup>23</sup>. 21<sup>8</sup>. Sap 12<sup>4</sup>. 18<sup>13</sup>; vgl. *φάρμακα* Herod. 3<sup>85</sup>, *φαρμακείην* Herod. 7<sup>114</sup>). Letzteres ist mit Luther, Grot., Estius, Koppe, Winer, Usteri, Schott, de Wette, Ewald, Wieseler, Hofm. u. M. theils wegen der Verbindung mit *εἰδωλολατρεία* (vgl. Dtn 18<sup>10ff</sup>. Ex 22<sup>18</sup>), theils weil hernach noch *φόνου* vorkommt, vorzuziehen. Die Zauberei war namentlich in Asien sehr gangbar (Act 19<sup>19</sup>). Mit Olsh. speciell Liebes-Incantationen zu verstehen, ist eigenmächtig und grundlos, da die Reihe der Wollustsünden mit *ἀσέλγεια* geschlossen ist. — Zu dem generellen *ἔχθραι* verhalten sich die folgenden Stücke bis *φόνου* als specielle Erscheinungen. Zum Plur. vgl. Herod. 7<sup>145</sup>. Xen. Mem. 1, 2<sup>10</sup>. — *ζῆλος*, Röm 13<sup>13</sup>, Eifersucht, IKor 3<sup>3</sup>. IIPt 12<sup>20</sup>. Jak 3<sup>16</sup>. — *θυμός* und *ὀργή* unterscheiden sich so, dass *ὀργή* den Zorn an sich, *θυμός* aber das Aufbrausen, die Erbitterung bezeichnet. Daher Apk 16<sup>19</sup>. 19<sup>15</sup>: *θυμός τῆς ὀργῆς*. S. z. Röm 2<sup>8</sup>. — *ἐριθείαι*) selbstsüchtige Parthei-Cabbalen. S. z. Röm 2<sup>8</sup>. IIPt 12<sup>20</sup>. — *διχοστασίαι, αἰρέσεις*) Zwiespältigkeiten, Factionen (vgl. IKor 11<sup>18f</sup>). Ueber *αἵρεσις* in dieser nur bei Späteren vorkommenden Bedeutung (IKor 11<sup>19</sup>. Act 24<sup>5</sup>. 14) s. Wetst. II. 147f. Vgl. *αἵρετιστής*: Partheigänger, Polyb. 1, 79<sup>9</sup>. 2, 38<sup>7</sup>. Beachte, wie P. im Hinblick auf die Galat. Verhältnisse vor-

\*) Die gut bezeugten Singulare *ἔρις*, *ζῆλος* wurden mitunter nach den vorangehenden u. folgenden Pluralen in *ἐρις*, *ἐῆλος* (Elz., WH. a. R.) verwandelt.

zugsweise die Bezeichnungen des Unfriedens gehäuft hat. Vgl. Soph. O. C. 1234f. Werke des Flösches aber sind diese Erscheinungen auch nach I Kor 3a.

5<sup>21</sup> \*). *Φθόνοι*. Verschiedene Erscheinungsformen des Neides. — *κῶμοι*) Schwärmgelage, commissationes, besonders nächtliche; Herm. Privatalterth. § 17<sup>29</sup>. Vgl. Röm 13 13. IPt 43. Plat. Theaet. 173 D.: *δῆπνα καὶ σὺν αὐλητρίσι κῶμοι*. Symp. 212 C. Isaeus 39<sup>21</sup>: *κῶμοι καὶ ἀσέλγεια*. Herod. 121: *πίνειν κ. κῶμῳ χρέεσθαι ἐς ἀλλήλους*. Jacobs Del. epigr. 443: *κῶμον κ. πάσης κοίραν παννυχίδος*. — *καὶ τὰ ὅμοια τούτοις*) und das, was diesem (dem sämmtlichen 520 u. 21 Aufgeführten) ähnlich ist. „Addit et iis similia, quia quis omnem lernam carnalis vitae recenset“? Luther 1519. — Das *προ* in *προλέγω* und *προῖπον* ist das Vorher in Bezug auf die künftige Verwirklichung (Herod. 153. 7<sup>116</sup>. Lukian. Jov. Trag. 30. Polyb. 6, 32) bei der Parusie; das *Πραeter*. aber *προῖπον* erinnert die Leser an die mündlich ihnen vortragenen Lehren und Warnungen, deren Inhalt an den ersten und zweiten Aufenthalt in Galatien zu denken berechtigt. — *πράσσοντες*) die das Derartige treiben; 5<sup>17</sup> aber *ποιῶτε*: thuet. S. z. Röm 132. Joh 320. — *βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομ.*) Vgl. I Kor 6<sup>9f</sup>. 1550. Eph 55. Jak 25 u. überh. Röm 8<sup>eff</sup>. Dergleichen Sünden schliessen also den Christen, wenn er nicht durch *μετάνοια* in's Glaubensleben wieder eintritt und so durch erneuten Glauben die Vergebung sich aneignet (II Kor 7<sup>9, 10</sup>. Röm 8<sup>34</sup>. I Joh 2<sup>if</sup>; man beachte das Partic. Praesent.), vom Messiasreiche aus, und bewirken, dass er der Verdammniss verfällt. Denn das Versöhntwordensein durch den Glauben ist die Bedingung des neuen heiligen Lebens (Röm 6) und hebt also die Verantwortlichkeit beim Gerichte nicht auf (II Kor 5<sup>10</sup>. Röm 14<sup>10</sup>).

5<sup>22</sup>. *Ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος*) der sittliche Erfolg, welchen der heilige Geist wie seine Frucht zu Wege bringt. Vgl. Pind. Ol. 78: *καρπὸς φρενός*, Nem 10<sup>12</sup>. Pyth. 274. Sap. 3, 13<sup>15</sup>. Für *ἔργα* (5<sup>19</sup>) braucht P. hier *καρπὸς* nicht, wie Meyer will, ohne Absichtlichkeit\*\*), nur weil P. die

\*) Nach *φθόνοι* wird theils *φόνου* gelesen (Elz. auch Meyer), theils fehlt es (bei NB 17. u. Cod. Aug. der It. u. Cod. Demid. der Vulg., Maro., Iren., Clem., Orig., Hier.; eingeklammert von Lachm. u. Treg., fortgelassen von Tisch. u. WH. Das Uebergewicht der Zeugen ist (wenn man sie wägt, nicht bloss zählt) nicht für die Beibehaltung (Meyer), sondern für die Streichung des Wortes, das aus Röm 129 einkam.

\*\*) Vgl. Matthies: weil das, worin sich der Geist bethätigt, in und

Abwechselung im Ausdruck liebe (vgl. Eph 29. 11), freilich auch nicht, weil von heilsamen und löblichen Werken die Rede sei (Luther u. V., auch Winer, Usteri, Schott), da καρπός (vgl. Röm 621f. Mt 720. Plat. Ep. 7. 336 B.) wie ἔργα an sich voces mediae sind \*); noch auch weil die guten Werke nicht wie die bösen rein selbstgewirkte seien (Chrys., Oec., Theophyl., Holsten), da πνεῦμα und σάϑξ beide als den Willen bestimmende Principien gedacht sind; und auf Bezeichnung der organ. Entwicklung (Olsh.), oder des Hervorgehens aus innerem Triebe (de Wette) durch καρπός kommt es nach dem Zusammenhange nicht an. Wohl aber soll der collective (Hom. Od. α 156 u. oft) Sing. καρπός (Eph 59) die innere Einheit des καρπ. τοῦ πνεύμ. im Gegensatze gegen die aus vielerlei Begierden entstehenden ἔργα τῆς σαρκός hervorheben. Und auch der Singul. ἔργον wäre nicht passend gewesen, nicht weil man dann die Nennung eines einzelnen Werks erwarten müsste (Wieseler) — denn ἔργον kann auch collectiv das gesammte Thun bezeichnen (s. z. 64) — aber weil hier nicht das Thun, sondern die ganze sittlich-religiöse Verfassung dargestellt wird (vgl. bes. χαρά). So richtig Hofm., Wörn. — Dass nicht wegen Eph 59 φῶς und πνεῦμα als identisch zu betrachten sei, s. zu d. Stelle. — ἀγάπη steht als das Hauptstück (IKor 13. Röm 129), welches zugleich das praktische Princip der übrigen ist, an der Spitze, dem Gegensatz 513 entsprechend. Die Auswahl und Reihenfolge der Tugenden ist so, dass sich in ihr der spezifische Charakter des christl. Gemeinschaftslebens (welches bei den Galatern so arg gestört war, 515) vor den Lesern entwickeln und darstellen musste. Die Liebe selbst, weil sie Frucht des Geistes ist, heisst Röm 1530 ἀγάπη τοῦ πνεύματος. — χαρά ist die heilige Freudigkeit der Seele, welche der Geist wirkt (s. z. Röm 1417. ITh 16 vgl. auch IIKor 610), durch den wir das Bewusstsein der göttlichen Liebe (Röm 55), und damit die Gewissheit der Seligkeit, den Triumph über alle Leiden etc. im Herzen tragen. Die Erklärungen: Mitfreude (Grot., Zachar., Koppe, Borger, Winer, Usteri) und: ein fröhliches Wesen gegen Andere (Calvin, Michael), tragen ein, was nicht dasteht (Röm 1215). — εἰρήνη) Friede mit Anderen. Röm

durch sich unmittelbar Frucht und Genuss sei. Reithm. mischt sehr Verschiedenes, darunter auch sehr grundlos, dass in σαρκός die Anerkennung des menschlichen Mittheils an der Hervorbringung liege.

\*) Vgl. die evidente Stelle LXX. Prv 1016, wo ἔργα und καρποὶ gerade umgekehrt wechseln: ἔργα δικαίων ζωὴν ποιεῖ, καρποὶ δὲ ἀσεβῶν ἀμαρτίας.

14<sup>17</sup>. Eph 4<sup>3</sup>. Hat man zugleich den Frieden mit Gott. (Röm 5<sup>1</sup>) und mit sich selbst (de Wette u. M.) verstanden, so steht entgegen, dass dieser Friede (der Friede der Versöhnung) den weiteren Früchten des Geistes vorangeht, und dass *εἰρήνη* etc. offenbar dem *ἔχθραι* etc. 5<sup>20</sup> correlat ist, daher auch die *εἰρήνη* Θεοῦ (s. z. Phl 4<sup>7</sup>) nicht hieher gehört. — *μακροθυμία*) Langmuth, nach welcher man, die Geltendmachung des eigenen Rechts zurückhaltend, bei Beleidigungen geduldig ist (*βραδὺς εἰς ὀργήν* Jak. 1<sup>19</sup>), um den Beleidiger zur Besinnung und Besserung kommen zu lassen. Vgl. Röm 2<sup>4</sup>. II Kor 6<sup>6</sup>. Gegentheil: *ὀξύθυμία*, Eur. Andr. 728. — *χρησιότης*) huldreiches Wesen. II Kor 6<sup>6</sup>. Kol 3<sup>12</sup>. Siehe Tittm. Synon. 140ff. — *ἀγαθωσύνη*) Gutheit, Bravheit der Gesinnung und des Thuns. So passt es treffend zum folg. *πίστις*. Gewöhnlich (auch Ewald u. Wieseler): Gütigkeit. Aber s. z. Röm 15<sup>14</sup>. — *πίστις*) Treue \*). Mt 23<sup>23</sup>. Röm 3<sup>3</sup> u. s. z. Phm 5. — *πραΰτης* (s. z. I Kor 4<sup>21</sup>): Sanftmuth. Gegentheil; *ἀγριότης*, Plat. Conv. 197 D., bei Griechen oft mit *φιλανθρωπία* verbunden. — *ἐγκράτεια*) Selbstbeherrschung, d. i. hier Enthaltbarkeit, den Wollust- und Unmässigkeitssünden entgegengesetzt. JSir 18<sup>30</sup>. Act 24<sup>25</sup>. II Pt 1<sup>6</sup>. Xen. Mem. 1, 21: *ἀφροδισίων κ. γαστρὸς ἐγκρατέστατος*.

5<sup>23</sup>. Wie 5<sup>21</sup> *τὰ τοιαῦτα* (haec talia, s. Engelh. ad Plat. Lach. 14. Kühner ad Xen. Mem. 1, 52), so ist auch hier *τῶν τοιούτων* Neutrum, auf die vorher aufgeführten Stücke der Geistesfrucht gehend (Iren., Hieron., Aug., Pelag., Calvin, Beza, doch schwankend, Castal., Corn. a Lap. und die Meisten), nicht Masculin., wie es Chrys., Theodoret., Theophyl., Oecum., Erasm., Luther, Grot., Beng. u. v. Aeltere, auch Koppe, Rosenm., Rück., Hofm. fassen \*\*). Mit Beza, Estius, Rosenm., Flatt u. M. eine *μειώσις* anzunehmen (non adversatur, sed commendat u. dergl.; so auch de Wette), ist willkürlich, da P. nur das *οὐκ εἶναι ὑπὸ νόμον*, welches er 5<sup>18</sup> von den Geistgeleiteten gesagt hat, zwar nicht, wie Meyer glaubt (s. z. 5<sup>18</sup>), erläutern d. h. seinen Sinn angeben, wohl aber stützen will, wenn er nach Aufführung der Fleischeswerke und der Geistesfrucht nun bemerkt: gegen die derartigen Tugenden und Zustände ist das Gesetz nicht. Dies zu sagen aber, ist keineswegs „mehr als überflüssig“ (Hofm.).

\*) de Wette, Wieseler, Reithm.: Zutrauen, Gegensatz des Misstrauens, I Kor 13<sup>7</sup>. Aber in diesem allgemeinen Sinn findet sich das Substantiv. sonst im NT nicht.

\*\*) So auch Bäumlein in d. StKr 1862 551f. Der Einwand, dass der Singul. *ὁ καρπός* 5<sup>22</sup> die Neutralfassung verbiete (Hofm.), ist an sich und weil *καρπός* collectiv ist, ganz grundlos.

sondern soll evident machen, wie vermöge dieser ihrer sittlichen Verfassung die Geistgeleiteten dem Mosaisch. Gesetze nicht unterworfen sind\*). Denn wer ohne Einfluss eines Gesetzes so beschaffen ist, dass es nicht wider ihn ist, den geht dasselbe auch nichts an, der ist ihm nicht unterworfen. Vgl. I Tim 1<sup>9f.</sup>

5<sup>24.</sup> Nachdem P. seine 5<sup>16</sup> gegebene Ermahnung erläutert (5<sup>11</sup>) und ihre Befolgung wegen ihrer glücklichen Folge empfohlen hat (5<sup>18-23</sup>) zeigt er nun 5<sup>24. 25</sup> noch (durch das metabatische *δέ* fortführend), wie diese Befolgung, der Geisteswandel, im spezifischen Wesen des Christen begründet und motiviert sei: der Christ habe sein Fleisch getötet, lebe also durch den Geist, so müsse dem Geiste auch sein Wandel folgen. — *τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν*) nicht: sie kreuzigen ihr Fleisch (Luther u. M. auch Matthies), sondern: sie haben es gekreuzigt, nämlich als sie gläubig wurden und die Taufannahmen, wodurch sie in die ethische Gemeinschaft des Todes Jesu traten (s. z. 2<sup>19.</sup> 6<sup>14.</sup> Röm 6<sup>3.</sup> 7<sup>4</sup>), indem sie *ἤντησαν τῇ ἁμαρτίᾳ* wurden Röm 6<sup>11</sup>). Die symbolische Vorstellung „das Fleisch gekreuzigt haben“ drückt also aus: sich aller Lebensgemeinschaft mit der Sünde, deren Sitz die *σὰρξ* ist, entäussert haben, so dass man, wie Christus objectiv gekreuzigt worden, mittelst des Eintretens in die Gemeinschaft dieses Kreuztodes die *σὰρξ* subjectiv, im sittlichen Glaubensbewusstsein gekreuzigt, d. h. sie gänzlich lebenslos und unwirksam gemacht hat durch den Glauben als das neue Lebens-  
element, zu welchem man übergegangen ist. Den Christen ideal betrachtet wie hier, ist diese ethische Tödtung des Fleisches etwas Geschehenes (vgl. Röm 6<sup>2ff.</sup>), in der Wirklichkeit aber auch etwas Geschehendes und Fortdauerndes (Röm 8<sup>13.</sup> Kol 3<sup>5</sup>), welches letztere Verhältniss jedoch hier, wo P. die Sache als bei der Bekehrung vollzogen und das seitdem stattfindende Leben als *ζῆν πνεύματι* (5<sup>25</sup> vgl. 2<sup>20</sup>) anschaut, nicht mit Bengel u. Schott zugleich neben jenem idealen Verhältnisse zu denken ist, was der historische Aorist unbedingt verbietet. — *σὺν τοῖς παθήματι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις*) sammt den Affecten (s. z. Röm 7<sup>5</sup>) und Gelüsten, welche, von der Sündenpotenz auf Anlass des Gesetzesverbotes zu Wege gebracht (Röm 7<sup>5</sup>), in der *σὰρξ* ihren Sitz haben und daraus entspringen; daher sie nothwendig, wenn die *σὰρξ* durch die

\*) Damit ist der Grundgedanke des ganzen Briefs, die Freiheit des Christen vom Mosaisch. Gesetz, nach seiner sittlichen Natur und Wahrheit in's volle Licht gestellt. Vgl. Fr. Sieffert in d. JdTh 1869 264.

Todesgemeinschaft mit dem Herrn gekreuzigt wurde, mit gekreuzigt sein müssen und nicht lebendig bleiben konnten. Vgl. z. 5<sup>17</sup>. Röm 7<sup>14ff</sup>. Die ἐπιθυμίαι sind die näheren sündlichen Gelüste und Begehungen, in denen sich die παθήματα wirksam erweisen und ihre Bestimmtheit haben. Röm 7<sup>5</sup>. 8. Die Affecte erregen das Gemüth, und es entstehen ἐπιθυμίαι, in denen sich ihre bestimmten Aeusserungen kund geben; τῇ γὰρ ἐπὶ τὸν θυμὸν ἰούσῃ δυνάμει δῆλον ὅτι τοῦτο ἐκλήθη τὸ ὄνομα, Plat. Crat. 419 D. Vgl. ITh 4<sup>5</sup>.

5<sup>25</sup>. Hat der Christ sein Fleisch an's Kreuz geschlagen, so ist es nicht mehr die Potenz seines Lebens, welches vielmehr nun von der dem Fleische entgegengesetzten Macht, vom heiligen Geiste, herrührt; und die daraus hervorgehende Verpflichtung ist, diesem Lebensgrunde auch im Wandel zu entsprechen, was P. wohl solchen gegenüber geltend macht, die sich eines durch den Geist begründeten Lebens rühmen, den entsprechenden Wandel aber vermissen lassen und dadurch gerade die judaist. gesetzlichen Forderungen provociren. Dieser enge Zusammenhang mit dem Vor. macht es ganz unmöglich, mit 5<sup>26</sup> einen neuen Brieftheil beginnen zu lassen (Holst. II.). — εἰ ξῶμεν πνεύματι asyndetisch (ohne οὖν), lebhaft einfallend. Den Nachdruck hat πνεύματι als Gegenheil der σὰρξ: Haben wir nach Kreuzigung des Fleisches unser Leben dem heiligen Geiste zu verdanken, womit das mit der Bekehrung durch die παλιγγενεσία (Tit 3<sup>5</sup>) eingetretene Leben gemeint ist, das Leben der neuen Creatur 6<sup>15</sup>. Vgl. Röm 6<sup>4ff</sup>. 7<sup>5f</sup>. 8<sup>9</sup>. II Kor 3<sup>6</sup>. Gal 2<sup>20</sup>. — Das erste πνεύματι ist ablativisch, das zweite, gewichtig an die Spitze des Nachsatzes gestellt, der Ausdruck der Norm (5<sup>16</sup>). Vgl. 6<sup>16</sup>. Phl 3<sup>16</sup>. Röm 4<sup>12</sup>. Von περιπατεῖν 5<sup>16</sup> unterscheidet sich στοιχεῖν (vgl. auch Act 21<sup>24</sup>) nur dem Bilde nach; jenes ist ambulare, dieses ordine procedere (marschiren). Beides aber das Nämliche darstellend, die sittliche Lebensführung, deren feste Ordnung sich in στοιχεῖν versinnlicht.

Vers 26 will Meyer mit Baumg.-Cr., Olsh., Hofm. u. a. Neueren zum folgenden Kapitel ziehen. Dagegen spricht aber, dass 5<sup>26</sup> sich nach Form (στοιχῶμεν — γινώμεθα) und Inhalt (κενόδοξοι) enge an 5<sup>25</sup> anschliesst und Rückbeziehungen auf die Werke des Fleisches 5<sup>20</sup> (vgl. φθόνοι — φθονοῦντες) wie auf die Zwietracht der Leser 5<sup>15</sup> enthält, während das Folgende 6<sup>1ff</sup> sich nicht so deutlich mit dem Inhalt des vor. Kap. berührt, vielmehr durch die Anrede ἀδελφοί 6<sup>1</sup> und den Uebergang zur zweiten Person sich als neue Wendung der Rede zu erkennen giebt. Daher ist (entgegen dem Urtheil Meyers, dergleichen könne die Zusammengehörigkeit der

speciellen Ermahnungen nicht überwiegen) 5<sup>26</sup> mit Rück., Schott, Windischm., Reithm., Wieseler, Eadie, Zimm. an das Vor. anzufügen, aber als Uebergang zum folg. Abschnitt zu betrachten. — Die Warnungen unserer Verse gelten den Lesern überhaupt und sind nicht willkürlich auf die dem P. treu Gebliebenen (Olsh.), oder die judaist. Gesinnten (Theophyl, u. V.) einzuschränken. — *κενόδοξοι* vanam gloriam captantes. Phl 2<sup>3</sup>. Polyb. 27<sup>6</sup>. 12<sup>39</sup>. 11. Vgl. *κενοδοξεῖν* IV Mkk 5<sup>9</sup> und *κενοδοξία* Lukian. V. H. 4. M. D. 8. S. Servius ad Virg. Aen. 11<sup>864</sup>. — Sowohl in *γινώμεθα* an sich\*), als auch in der ersten Person, liegt schonende Milde des Ausdrucks. — *ἀλλήλους προκαλ.*, *ἀλλήλοις φθονοῦντες*) enthält den Modus der *κενοδοξία*: einander herausfordernd (zum Streit, um über die Herausgeforderten zu triumphiren), einander beneidend (nämlich die Ueberlegenen, mit denen man den Streit nicht zu bestehen wagt). Zu *προκαλεῖσθαι*, provociren, s. Hom. Il. γ 432. η 50. 218. 285. Od. δ 142. Polyb. 1, 46<sup>11</sup>. Bast ep. crit. 56 u. d. Stellen b. Wetst. — *φθονεῖν* regiert nur den Dativ. der Person (Kühner II<sup>247</sup>), oder den Accus. cum Infin. (Hom. Od. α 346. σ 16. λ 381. Herod. 8<sup>109</sup>), nicht den blossen Accus. (auch Soph. O. R. 310 nicht), daher das von Lachm. aufgenommene *ἀλλήλους φθον.* (nach B. G.\* u. m. Minuskeln, Chrys. Theodoret. ms. Oec.) als Schreibfehler durch mechanische Wiederholung des vorherigen *ἀλλήλους* zu betrachten ist. — Das zweimalige voranstehende *ἀλλήλ.* lässt das Gemeinschaftswidrige fühlen, 5<sup>13</sup>.

6<sup>1</sup>—10<sup>\*\*</sup>). P. mahnt zu verschiedenen besonderen Erweisungen der Liebe.

6<sup>1</sup>. Liebreiche Ermahnung zu einem der *κενοδοξία* entgegengesetzten Verhalten eingeführt durch *ἀδελφοί*, das zum Vor. zu ziehen (Hofm.) ganz unnatürlich ist. — *ἐὰν καὶ*

\*) *fiamus*. Die Sache ist als bereits im Werden begriffene gedacht; daher Praes., nicht Aor., wie G.\* Minusk. *γινώμεθα* lesen. Auch Vulg. u. Erasm. übersetzen richtig *efficiamur*. Dagegen Castal., Beza, Calvin u. die Meisten unrichtig *simus*. Gegen *efficiamur* hat Beza den ungehörigen dogmatischen Einwand: „atqui natura ipsa tales nos genuit“, welcher schon deshalb nichts gilt, weil die Christen wiedergeboren sind (5<sup>24</sup>). Absprechend Hofm.: von schonender Milde könne keine Rede sein. Sie liegt ja im Ausdrücke selbst. Vgl. Röm 12<sup>16</sup>. II Kor 6<sup>14</sup>. Eph 5<sup>17</sup>. Stellen aber wie 4<sup>12</sup> sind keinesweges dagegen, da sie ohne Negation sind; vgl. Eph 5<sup>1</sup> Phl 3<sup>17</sup>.

\*\*) Zu 6<sup>1</sup>—6 vgl. Hennicke, de nexu loci Gal 6<sup>1</sup>—10. Lps. 1788; Keerl, diss. de Gal 6<sup>1</sup>—10. Heidelb. 1834; Zimmer, Exeget. Probleme 217—235.

προληφθῇ etc.) wenn auch Jemand unversehens fortgerissen wird bei einem Fehltritt. So im Wesentlichen auch Chrys., Theophyl., Erasm., Luther, Calvin, Rück., de W., Wieseler, Meyer u. d. M., welche alle richtig ein peccatum praecipitantis bezeichnet finden. Doch darf man weder προ in προλαμβάνειν vernachlässigen (Chrys., Theophyl.), noch letzteres „überholen“ fassen (Meyer vgl. Luth.: übereilen). Diese Bedeutung kann das Wort wohl haben (vgl. Xen. Cyr. 519. 77. Theophr. H. pl. 8, 13. Polyb. 31, 238. Diod. Sic. 1775), aber sie passt nicht hierher: denn wenn Meyer erklärt: „wenn auch Jemand überholt sein wird durch irgend ein Vergehen, so dass ihn nämlich die Sünde schneller erreicht hat, als er vor ihr fliehen konnte“, so führt das nur auf die Bedeutung „einholen“, die προλαμβ. aber nicht hat. Vielmehr heisst es „Jemandem unvermuthet (ehe er sich dessen versieht) erfassen“, wie Arrian. peripl. mar. erythr. Jos. b. j. 52. 75. Sap 1717: εἴ τι γὰρ γεωργὸς ἦν τις ἡ ποιμὴν — προληφθεὶς τὴν δυσάλυκτον ἔμενεν ἀνάγκην. Die von Wieseler für λαμβάνειν angenommene Bedeutung „fangen“\*) hat es in der Zusammensetzung mit προ niemals. — ἄνθρωπος heisst hier wie 67. 316. I Kor 41. 618. 726. 1128. Röm 328 allgemein Jemand. Ohne Grund will Hollst. II. dies bestreiten und die Bedeutung ein schwacher Mensch annehmen. — ἐν τινι παραπτώματι kann nicht heissen: durch irgend ein Vergehen (Meyer) oder von einem Fehltritt (de Wette u. A.), so dass das παράπτωμα als das Subject des activen προλαμβάνειν gedacht wäre: den ἐν kann zwar im NT entsprechend dem hebr. ׀ das Mittel oder Werkzeug bezeichnen, mit welchem Jemand etwas thut, dagegen seiner Natur nach unmöglich jemals das aktive Subject beim Passivum. Die Annahme Wieseler's aber (ähnlich de Wette, Rück., Reithm.), ἐν τινι παρ. stehe nach einem üblichen biblischen Bilde von dem Stricke oder der Schlinge, in welcher Jem. gefangen wird, findet im Contexte (καταρτίστε) keine Andeutung. Am richtigsten Beza: von dem Fleische oder Satan in einem Fehltritt, nur dass dasjenige, wovon Jemand unvermuthet fortgerissen wird, hier wohl gar nicht bestimmt gedacht ist (wie beim deutschen Ausdruck: sich zu etwas hinreissen lassen). — Ein von unsrer Erklärung wesentlich abweichender Sinn entsteht, wenn man, wie Grot., Win., Olsh., Hilgenf., Ewald, Hofm., Lightf., Eadie προληφθῇ deprehendus fuerit, ertappt wird (bei einem Fehltritt) erklärt. Hiergegen spricht, dass dann das προ entweder übersehen, oder will-

\*) Vgl. Goth.: „gafaháidáu“ d. i. gefahren.



kürlich bezogen wird\*), oder endlich in richtiger Fassung den Fehltritt unpassend als einen schlau versteckten erscheinen lässt. Durch das *καί* aber wird diese Erklärung, nach welcher der Vordersatz eine das *καταρτίζειν* erschwerende Steigerung enthielte, nicht gefordert (wie z. B. Eadie meint). Denn zwar wäre es möglich, dass es, wie Hofm. will, zu *προληφθῇ* gehörte, so dass es „auch wirklich“ (I Kor 7<sup>11</sup>) oder „sogar betroffen“ bedeutete (vgl. Klotz-Dev. 521. Kühner II<sup>990</sup>), aber gewöhnlich gehört es nach *ἐάν* nicht zu einem folgenden Worte, sondern zu *ἐάν*; und *ἐάν καί* unterscheidet sich von *καί ἐάν* so, dass ersteres mit betontem *ἐάν* wenigleich, wenschon heisst, letzteres dagegen mit betontem *καί* steigernd: sogar wenn (Klotz-Dev. 519. Kühner II<sup>990</sup>); Eadie kehrt das geradezu um, und Zimmer findet trotz seiner Warnung, nicht *ἐάν καί* mit *καί ἐάν* zu verwechseln, durch ersteres hier einen Gedanken angedeutet, den nur das steigernde *καί ἐάν* nahe legen würde, nämlich „selbst wenn einer — geschweige denn sonst“, worin ein Seitenblick auf die judaist. Agitatoren in Galatien liegen soll, die ihre Heiligkeit gerade in solchen Dingen suchten, deren Nichtbeachtung sie an Andern ohne Grund als Sünde strafen. — *ἡμεῖς οἱ πνευματικοί*) Damit giebt P. dem Bewusstsein jedes Lesers anheim, sich selbst mit gemeint zu sehen oder nicht: ihr die Geistlichen, d. h. vom *πνεῦμα ἅγιον* Geleiteten. Gegentheil: *ψυχικοί, σαρκικοί* I Kor 2<sup>13f.</sup> 31. Bei *δυνατοί* Röm 15<sup>1</sup> ist Voraussetzung und Gegensatz anders. Gerade die *πνευματικοί* konnten sich leicht einer unbrüderlichen Erhebung und Schärfe schuldig machen, wenn sie den Geisteszug zur Sanftmuth nicht sattsam beachteten und befolgten. — *καταρτίζετε*) bringet ihn zurecht, in den gehörigen, normalen Zustand, *διορθοῦτε*, Chrys. Vgl. z. I Kor 1<sup>10</sup>. Eine bildliche Beziehung, auf das Einrichten verrenkter Glieder (Beza, Hammond, Bengel u. M.), liegt nicht im Contexte. — *ἐν πνεύματι πραΰτητος*) durch den Sanftmuthsgeist, d. h. durch den Sanftmuth wirkenden Geist Gottes. Denn *πνεῦμα* nicht mit Luther, Calvin und Vielen vom Menschen-

---

\*) Seltsam Grot.: „deprehensus antequam haec epistola ad vos veniat“. Eintragend auch Winer: „etiamsi quis antea deprehensus fuerit in peccato, eum tamen (iterum peccantem) corrigit“. Das hätte P. ausdrücken müssen durch: *ἐάν καί πάλιν ληφθῇ*. Olsh.: durch *προ* werde das *λαμβάνεσθαι* als vor *καταρτίζειν* statthabend bezeichnet. Aber dieses zeitliche Verhältniss verstand sich so von selbst, dass es sonderbar gewesen wäre, es auszudrücken. Nicht geschickter Hofm.: ehe er Busse um d. Sünde thut. Als ob sich das nur so zu denken liesse!

Lightf., Eadie), vgl. 3<sup>28</sup>. 4<sup>4f.</sup> 4<sup>21</sup>. Röm 6<sup>14f.</sup>; nicht: ihr bedürft des Gesetzes nicht mehr (Chrys. u. V. auch Winer, Rück., Matthies, Schott, B.-Crus, vgl. de Wette), oder: durch die treibende Macht des Geistes befindet ihr euch in einer solchen sittlichen Lebensverfassung, dass das Gesetz nichts an euch auszusetzen, zu verdammen und zu strafen Macht hat (Meyer). Letztere Fassung ist nicht durch 5<sup>28</sup> geboten, der nicht dasselbe wie 5<sup>18</sup> zu sagen braucht. Der Gedanke unseres Verses (vgl. dazu II Kor 3<sup>17</sup>. Röm 7<sup>14</sup>) verbindet den Inhalt des dritten Haupttheils mit dem des zweiten.

5<sup>19</sup> \*). Nicht bloss das *οὐκ εἶναι ὑπὸ νόμον* (Meyer), sondern den ganzen Vers 18 mit Einschluss des Bedingungsatzes erläutert P. nun bis 5<sup>28</sup> näher (δέ) dadurch, dass er die ganz entgegengesetzten sittlichen Zustände aufführt, welche durch's Fleisch und welche durch den Geist (5<sup>22f.</sup>) hervor gebracht werden; jene schliessen vom Messiasreiche aus (sind also dem Gesetzesfluche verfallen), gegen diese aber ist das Gesetz nicht. — *Φανερά δὲ* etc.) offenbar aber, Jedem als solche erkennbar zu Tage liegend, daher (das kann das betonte *φανερὰ* nur andeuten wollen) ein deutlicher Maassstab zur Entscheidung darüber, ob ihr vom Fleische oder vom Geiste geleitet werdet, und demnach unter dem Gesetze seid oder nicht, sind die Werke des Fleisches, diejenigen concreten Thaterscheinungen, welche zu Wege gebracht werden, wenn das Fleisch (nicht aber der heil. Geist) das wirkende Princip ist. Das δέ (gegen Hofm. Einwand) ist das bei Griechen und im NT sehr häufige δέ explicativum (Winer § 53 7, b. Kühner ad Xen. Mem. 2, 11). Dass der Geist geleitete die folgenden ἔργα unterlassen werde, versteht sich zwar von selbst, aber P. sagt es nicht und führt also auch nicht durch δέ dazu über, wie Hofm. meint, welcher in *φανερὰ* die Sinnbestimmung einlegt: dem Christen ohne Gesetz bekannt. Vgl. zu *φανερὸς*, zum Erkennen vorliegend, manifestus, v. Heng. ad Rom. I. 111. Das folgende Verzeichniss von ἔργοις τῆς σαρκὸς enthält vier ungefähre Theilungen: 1) Wollust: *πορνεία, ἀκαθαρσ., ἀσέλγ.*, 2) Götzendienst: *εἰδωλολατρ., φαρμακ.*, 3) Feindseligkeit: *ἐχθραὶ — φθόνοι*, 4) Unmässigkeit: *μέθαι, κῶμοι. — ἀκαθαρσία*) wollüstige Unreinigkeit (Unflätherei) überhaupt, nach dem speciellen *πορνεία*. Vgl. Röm 1<sup>24</sup>. II Kor 12<sup>21</sup>. — *ἀσέλγεια*) wollüstige Frechheit und Ausgelassenheit. S. z. Röm 13<sup>13</sup>. Vgl. II Kor 12<sup>21</sup>.

\*) Das nach entscheidenden Autoritäten zu tilgende *μοιχεία* vor *πορνεία* (NeDFGKL It. Goth. Syr. p. Arm., Orig. u. einige a. Vätt.; Elz.) ist eingeschoben aus Mt 15<sup>19</sup>. Mk 7<sup>21</sup> vgl. Hos 2<sup>2</sup>.

Eph 4<sup>19</sup>. IPt 4<sup>8</sup>. IIPt 27. Aus der z. 5<sup>16</sup> gegebenen Bestimmung des paulin Begriffes *σάρξ* erklärt sich sowohl, dass unter den *ἔργα τῆς σαρκός* die Sünden der Sinnlichkeit im engeren Sinne vorangestellt sind (obwohl der Zusammenhang mit 5<sup>15</sup> dagegen war), als dass zu jenen auch die Vergehen der Lieblosigkeit gerechnet werden. Aus dem der *σάρξ* eigenthümlichen Selbsterhaltungstriebe entstehen, wenn die erstere durch den *νοῦς* mit Abwendung von Gott zum Lebensprincip erhoben wird, alle Leidenschaften des Egoismus.

5<sup>20</sup> \*). *Εἰδωλολατρεία*) ist nicht als Species der Wollustsünden zu betrachten (Olsh.), wogegen der Wortsinn ist und der Umstand, dass Unzucht nur bei manchen heidnischen Riten getrieben wurde. Es ist eigentlich zu nehmen: Götzdienst. Unter Heiden lebend, wurden Heidenchristen nicht selten zum Götzdienste verführt, wozu die Opfermahlzeiten leicht veranlassten. Vgl. z. IKor 5<sup>11</sup>. — *φαρμακεία*) kann hier sowohl Giftmischerei (Plat. Legg. 8. 845 E. Polyb. 6, 134. 40, 37; vgl. *φαρμακός* Dem. 794<sup>4</sup>) heissen, als auch Zauberei (Ex 7<sup>11</sup>. 22. 8<sup>3</sup>. Jes 47<sup>9</sup>. 12. Apk 9<sup>21</sup>. 18<sup>23</sup>. 21<sup>8</sup>. Sap 12<sup>4</sup>. 18<sup>13</sup>; vgl. *φάρμακα* Herod. 3<sup>85</sup>, *φαρμακείειν* Herod. 7<sup>114</sup>). Letzteres ist mit Luther, Grot., Estius, Koppe, Winer, Usteri, Schott, de Wette, Ewald, Wieseler, Hofm. u. M. theils wegen der Verbindung mit *εἰδωλολατρεία* (vgl. Dtn 18<sup>10ff</sup>. Ex 22<sup>18</sup>), theils weil hernach noch *φόνου* vorkommt, vorzuziehen. Die Zauberei war namentlich in Asien sehr gangbar (Act 19<sup>19</sup>). Mit Olsh. speciell Liebes-Incantationen zu verstehen, ist eigenmächtig und grundlos, da die Reihe der Wollustsünden mit *ἀσέλγεια* geschlossen ist. — Zu dem generellen *ἔχθραι* verhalten sich die folgenden Stücke bis *φόνου* als specielle Erscheinungen. Zum Plur. vgl. Herod. 7<sup>145</sup>. Xen. Mem. 1, 2<sup>10</sup>. — *ζῆλος*, Röm 13<sup>13</sup>, Eifersucht, IKor 3<sup>3</sup>. IIPt 12<sup>20</sup>. Jak 3<sup>16</sup>. — *θυμός* und *ὀργή* unterscheiden sich so, dass *ὀργή* den Zorn an sich, *θυμός* aber das Aufbrausen, die Erbitterung bezeichnet. Daher Apk 16<sup>19</sup>. 19<sup>15</sup>: *θυμός τῆς ὀργῆς*. S. z. Röm 2<sup>8</sup>. — *ἐριθείαι*) selbstsüchtige Parthei-Cabbalen. S. z. Röm 2<sup>8</sup>. IIPt 12<sup>20</sup>. — *διχοστασίαι, αἰρέσεις*) Zwiespältigkeiten, Factionen (vgl. IKor 11<sup>18f</sup>). Ueber *αἵρεσις* in dieser nur bei Späteren vorkommenden Bedeutung (IKor 11<sup>19</sup>. Act 24<sup>5.14</sup>) s. Wetst. II. 147f. Vgl. *αἰρετιστής*: Partheigänger, Polyb. 1, 79<sup>9</sup>. 2, 38<sup>7</sup>. Beachte, wie P. im Hinblick auf die Galat. Verhältnisse vor-

\*) Die gut bezeugten Singulare *ἔρις*, *ζῆλος* wurden mitunter nach den vorangehenden u. folgenden Pluralen in *ἐρις*, *ἐῆλοι* (Elz., WH. a. R.) verwandelt.

zugsweise die Bezeichnungen des Unfriedens gehäuft hat. Vgl. Soph. O. C. 1234f. Werke des Flösches aber sind diese Erscheinungen auch nach I Kor 3s.

5 21 \*). *φθόνοι*. Verschiedene Erscheinungsformen des Neides. — *κῶμοι*) Schwärmgelage, commessiones, besonders nächtliche; Herm. Privatalterth. § 17 29. Vgl. Röm 13 13. IPt 43. Plat. Theaet. 173 D.: *δείπνα καὶ σὺν αὐλητοῖσι κῶμοι*. Symp. 212 C. Isaeus 39 21: *κῶμοι καὶ ἀσέλγεια*. Herod. 1 21: *πίνειν κ. κῶμῳ χρέεσθαι ἐς ἀλλήλους*. Jacobs Del. epigr. 443: *κῶμου κ. πάσης κοίρανε παννυχίδος*. — καὶ τὰ ὅμοια τοῦτοις) und das, was diesem (dem sämmtlichen 5 20 u. 21 Aufgeführten) ähnlich ist. „Addit et iis similia, quia quis omnem lernam carnalis vitae recenseat“? Luther 1519. — Das *προ* in *προλέγω* und *προεῖπον* ist das Vorher in Bezug auf die künftige Verwirklichung (Herod. 1 53. 7 116. Lukian. Jov. Trag. 30. Polyb. 6, 3 2) bei der Parusie; das *Praeter*. aber *προεῖπον* erinnert die Leser an die mündlich ihnen vorgetragenen Lehren und Warnungen, deren Inhalt an den ersten und zweiten Aufenthalt in Galatien zu denken berechtigt. — *πράσσοντες*) die das Derartige treiben; 5 17 aber *ποιῶτε*: thuet. S. z. Röm 1 32. Joh 3 20. — *βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομ.*) Vgl. I Kor 6 9f. 15 50. Eph 5 5. Jak 2 5 u. überh. Röm 8 6ff. Dergleichen Sünden schliessen also den Christen, wenn er nicht durch *μετάνοια* in's Glaubensleben wieder eintritt und so durch erneuten Glauben die Vergebung sich aneignet (II Kor 7 9. 10. Röm 8 34. I Joh 2 1f.; man beachte das Partic. Praesent.), vom Messiasreiche aus, und bewirken, dass er der Verdammnis verfällt. Denn das Versöhntwordensein durch den Glauben ist die Bedingung des neuen heiligen Lebens (Röm 6) und hebt also die Verantwortlichkeit beim Gerichte nicht auf (II Kor 5 10. Röm 14 10).

5 22. *Ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος*) der sittliche Erfolg, welchen der heilige Geist wie seine Frucht zu Wege bringt. Vgl. Pind. Ol. 78: *καρπὸς φρενός*, Nem 10 12. Pyth. 274. Sap. 3, 13 15. Für *ἔργα* (5 19) braucht P. hier *καρπός* nicht, wie Meyer will, ohne Absichtlichkeit\*\*), nur weil P. die

\*) Nach *φθόνοι* wird theils *φόνου* gelesen (Elz. auch Meyer), theils fehlt es (bei NB 17. u. Cod. Aug. der It. u. Cod. Demid. der Vulg., Maro., Iren., Clem., Orig., Hier.; eingeklammert von Lachm. u. Treg., fortgelassen von Tisch. u. WH. Das Uebergewicht der Zeugen ist (wenn man sie wägt, nicht bloss zählt) nicht für die Beibehaltung (Meyer), sondern für die Streichung des Wortes, das aus Röm 1 29 einkam.

\*\*) Vgl. Matthies: weil das, worin sich der Geist bethätigt, in und

Abwechslung im Ausdruck liebe (vgl. Eph 2.9.11), freilich auch nicht, weil von heilsamen und löblichen Werken die Rede sei (Luther u. V., auch Winer, Usteri, Schott), da καρπός (vgl. Röm 6.21f. Mt 7.20. Plat. Ep. 7. 336 B.) wie ἔργα an sich voces mediae sind \*); noch auch weil die guten Werke nicht wie die bösen rein selbstgewirkte seien (Chrys., Oec., Theophyl., Holsten), da πνεῦμα und σάρξ beide als den Willen bestimmende Principien gedacht sind; und auf Bezeichnung der organ. Entwicklung (Olsh.), oder des Hervorgehens aus innerem Triebe (de Wette) durch καρπός kommt es nach dem Zusammenhange nicht an. Wohl aber soll der collective (Hom. Od. α 156 u. oft) Sing. καρπός (Eph 5.9) die innere Einheit des καρπ. τοῦ πνεύμ. im Gegensatze gegen die aus vielerlei Begierden entstehenden ἔργα τῆς σαρκός hervorheben. Und auch der Singul. ἔργον wäre nicht passend gewesen, nicht weil man dann die Nennung eines einzelnen Werks erwarten müsste (Wieseler) — denn ἔργον kann auch collectiv das gesammte Thun bezeichnen (s. z. 64) — aber weil hier nicht das Thun, sondern die ganze sittlich-religiöse Verfassung dargestellt wird (vgl. bes. χαρά). So richtig Hofm., Wörn. — Dass nicht wegen Eph 5.9 φῶς und πνεῦμα als identisch zu betrachten sei, s. zu d. Stelle. — ἀγάπη steht als das Hauptstück (IKor 13. Röm 12.9), welches zugleich das praktische Princip der übrigen ist, an der Spitze, dem Gegensatz 5.13 entsprechend. Die Auswahl und Reihenfolge der Tugenden ist so, dass sich in ihr der spezifische Charakter des christl. Gemeinschaftslebens (welches bei den Galatern so arg gestört war, 5.15) vor den Lesern entwickeln und darstellen musste. Die Liebe selbst, weil sie Frucht des Geistes ist, heisst Röm 15.30 ἀγάπη τοῦ πνεύματος. — χαρά ist die heilige Freude der Seele, welche der Geist wirkt (s. z. Röm 14.17. ITh 1.6 vgl. auch IKor 6.10), durch den wir das Bewusstsein der göttlichen Liebe (Röm 5.5), und damit die Gewissheit der Seligkeit, den Triumph über alle Leiden etc. im Herzen tragen. Die Erklärungen: Mitfreude (Grot., Zachar., Koppe, Borger, Winer, Usteri) und: ein fröhliches Wesen gegen Andere (Calvin, Michael), tragen ein, was nicht dasteht (Röm 12.15). — εἰρήνη) Friede mit Anderen. Röm

durch sich unmittelbar Frucht und Genuss sei. Reithm. mischt sehr Verschiedenes, darunter auch sehr grundlos, dass in σαρκός die Anerkennung des menschlichen Mittheils an der Hervorbringung liege.

\*) Vgl. die evidente Stelle LXX. Prv 10.16, wo ἔργα und καρποὶ gerade umgekehrt wechseln: ἔργα δικαίων ζωὴν ποιεῖ, καρποὶ δὲ ἀσεβῶν ἀμαρτίας.

14<sup>17</sup>. Eph 4<sup>3</sup>. Hat man zugleich den Frieden mit Gott (Röm 5<sup>1</sup>) und mit sich selbst (de Wette u. M.) verstanden, so steht entgegen, dass dieser Friede (der Friede der Versöhnung) den weiteren Früchten des Geistes vorangeht, und dass *εἰρήνη* etc. offenbar dem *ἔχθραι* etc. 5<sup>20</sup> correlat ist, daher auch die *εἰρήνη* Θεοῦ (s. z. Phl 4<sup>7</sup>) nicht hieher gehört. — *μακροθυμία*) Langmuth, nach welcher man, die Geltendmachung des eigenen Rechts zurückhaltend, bei Beleidigungen geduldig ist (*βραδὺς εἰς ὀργήν* Jak. 1<sup>19</sup>), um den Beleidiger zur Besinnung und Besserung kommen zu lassen. Vgl. Röm 2<sup>4</sup>. II Kor 6<sup>8</sup>. Gegentheil: *ὀξύθυμία*, Eur. Andr. 728. — *χρησιότης*) huldreiches Wesen. II Kor 6<sup>8</sup>. Kol 3<sup>12</sup>. Siehe Tittm. Synon. 140ff. — *ἀγαθωσύνη*) Gutheit, Bravheit der Gesinnung und des Thuns. So passt es treffend nach folg. *πίστις*. Gewöhnlich (auch Ewald u. Wieseler): Gütigkeit. Aber s. z. Röm 15<sup>14</sup>. — *πίστις*) Treue \*). Mt 23<sup>23</sup>. Röm 3<sup>3</sup> u. s. z. Phm 5. — *πραΰτης* (s. z. I Kor 4<sup>21</sup>): Sanftmuth. Gegentheil; *ἀγριότης*, Plat. Conv. 197 D., bei Griechen oft mit *φιλανθρωπία* verbunden. — *ἐγκράτεια*) Selbstbeherrschung, d. i. hier Enthaltbarkeit, den Wollust- und Unmässigkeits-Sünden entgegengesetzt. JSir 18<sup>30</sup>. Act 24<sup>25</sup>. II Pt 1<sup>6</sup>. Xen. Mem. 1, 21: *ἀφροδισίων κ. γαστρὸς ἐγκρατέστατος*.

5<sup>23</sup>. Wie 5<sup>21</sup> *τὰ τοιαῦτα* (haec talia, s. Engelh. ad Plat. Lach. 14. Kühner ad Xen. Mem. 1, 52), so ist auch hier *τῶν τοιούτων* Neutrum, auf die vorher aufgeführten Stücke der Geistesfrucht gehend (Iren., Hieron., Aug., Pelag., Calvin, Beza, doch schwankend, Castal., Corn. a Lap. und die Meisten). nicht Masculin., wie es Chrys., Theodoret., Theophyl., Oecum., Erasm., Luther, Grot., Beng. u. v. Aeltere, auch Koppe, Rosenm., Rück., Hofm. fassen \*\*). Mit Beza, Estius, Rosenm., Flatt u. M. eine *μερίωσις* anzunehmen (non adversatur, sed commendat u. dergl.; so auch de Wette), ist willkürlich, da P. nur das *οὐκ εἶναι ὑπὸ νόμον*, welches er 5<sup>18</sup> von den Geistgeleiteten gesagt hat, zwar nicht, wie Meyer glaubt (s. z. 5<sup>18</sup>), erläutern d. h. seinen Sinn angeben, wohl aber stützen will, wenn er nach Aufführung der Fleischeswerke und der Geistesfrucht nun bemerkt: gegen die derartigen Tugenden und Zustände ist das Gesetz nicht. Dies zu sagen aber, ist keineswegs „mehr als überflüssig“ (Hofm.).

\*) de Wette, Wieseler, Reithm.: Zutrauen, Gegensatz des Miss-  
trauens, I Kor 13<sup>7</sup>. Aber in diesem allgemeinen Sinn findet sich das  
Substantiv. sonst im NT nicht.

\*\*) So auch Bäumlein in d. StKr 1862 551f. Der Einwand, dass  
der Singul. *ὁ καρπός* 5<sup>22</sup> die Neutralfassung verbiete (Hofm.), ist an  
sich und weil *καρπός* collectiv ist, ganz grundlos.

sondern soll evident machen, wie vermöge dieser ihrer sittlichen Verfassung die Geistgeleiteten dem Mosaisch. Gesetze nicht unterworfen sind\*). Denn wer ohne Einfluss eines Gesetzes so beschaffen ist, dass es nicht wider ihn ist, den geht dasselbe auch nichts an, der ist ihm nicht unterworfen. Vgl. ITim 1<sup>9f.</sup>

5<sup>24.</sup> Nachdem P. seine 5<sup>16</sup> gegebene Ermahnung erläutert (5<sup>11</sup>) und ihre Befolgung wegen ihrer glücklichen Folge empfohlen hat (5<sup>18-23</sup>) zeigt er nun 5<sup>24. 25</sup> noch (durch das metabatische *δέ* fortführend), wie diese Befolgung, der Geisteswandel, im specifischen Wesen des Christen begründet und motivirt sei: der Christ habe sein Fleisch getödtet, lebe also durch den Geist, so müsse dem Geiste auch sein Wandel folgen. — *τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν*) nicht: sie kreuzigen ihr Fleisch (Luther u. M. auch Matthies), sondern: sie haben es gekreuzigt, nämlich als sie gläubig wurden und die Taufe annahmen, wodurch sie in die ethische Gemeinschaft des Todes Jesu traten (s. z. 2<sup>19.</sup> 6<sup>14.</sup> Röm 6<sup>3.</sup> 7<sup>4</sup>), indem sie *νεκροὶ τῇ ἁμαρτίᾳ* wurden Röm 6<sup>11</sup>). Die symbolische Vorstellung „das Fleisch gekreuzigt haben“ drückt also aus: sich aller Lebensgemeinschaft mit der Sünde, deren Sitz die *σάρξ* ist, entäussert haben, so dass man, wie Christus objectiv gekreuzigt worden, mittelst des Eintretens in die Gemeinschaft dieses Kreuztodes die *σάρξ* subjectiv, im sittlichen Glaubensbewusstsein gekreuzigt, d. h. sie gänzlich lebenslos und unwirksam gemacht hat durch den Glauben als das neue Lebens-  
element, zu welchem man übergegangen ist. Den Christen ideal betrachtet wie hier, ist diese ethische Tödtung des Fleisches etwas Geschehenes (vgl. Röm 6<sup>2ff.</sup>), in der Wirklichkeit aber auch etwas Geschehendes und Fortdauerndes (Röm 8<sup>13.</sup> Kol 3<sup>5</sup>), welches letztere Verhältniss jedoch hier, wo P. die Sache als bei der Bekehrung vollzogen und das seitdem stattfindende Leben als *ζῆν πνεύματι* (5<sup>25</sup> vgl. 2<sup>20</sup>) anschaut, nicht mit Bengel u. Schott zugleich neben jenem idealen Verhältnisse zu denken ist, was der historische Aorist unbedingt verbietet. — *σὺν τοῖς παθήμ. κ. ταῖς ἐπιθυμ.*) sammt den Affecten (s. z. Röm 7<sup>5</sup>) und Gelüsten, welche, von der Sündenpotenz auf Anlass des Gesetzesverbotes zu Wege gebracht (Röm 7<sup>8</sup>), in der *σάρξ* ihren Sitz haben und daraus entspringen; daher sie nothwendig, wenn die *σάρξ* durch die

\*) Damit ist der Grundgedanke des ganzen Briefs, die Freiheit des Christen vom Mosaisch. Gesetz, nach seiner sittlichen Natur und Wahrheit in's volle Licht gestellt. Vgl. Fr. Sieffert in d. JdTh 1869<sup>264</sup>.

Todesgemeinschaft mit dem Herrn gekreuzigt wurde, mit gekreuzigt sein müssen und nicht lebendig bleiben konnten. Vgl. z. 5<sup>17</sup>. Röm 7<sup>14ff</sup>. Die ἐπιθυμίαι sind die näheren sündlichen Gelüste und Begehungen, in denen sich die παθήματα wirksam erweisen und ihre Bestimmtheit haben. Röm 7<sup>5</sup>. 8. Die Affecte erregen das Gemüth, und es entstehen ἐπιθυμίαι, in denen sich ihre bestimmten Aeusserungen kund geben; τῇ γὰρ ἐπὶ τὸν θυμὸν ἰούσῃ δυνάμει ὅλον ὅτι τοῦτο ἐλήθη τὸ ὄνομα, Plat. Crat. 419 D. Vgl. ITh 4<sup>5</sup>.

5<sup>25</sup>. Hat der Christ sein Fleisch an's Kreuz geschlagen, so ist es nicht mehr die Potenz seines Lebens, welches vielmehr nun von der dem Fleische entgegengesetzten Macht, vom heiligen Geiste, herrührt; und die daraus hervorgehende Verpflichtung ist, diesem Lebensgrunde auch im Wandel zu entsprechen, was P. wohl solchen gegenüber geltend macht, die sich eines durch den Geist begründeten Lebens rühmen, den entsprechenden Wandel aber vermissen lassen und dadurch gerade die judaist. gesetzlichen Forderungen provociren. Dieser enge Zusammenhang mit dem Vor. macht es ganz unmöglich, mit 5<sup>25</sup> einen neuen Brieftheil beginnen zu lassen (Holst. II.). — εἰ ξῶμεν πνεύματι asyndetisch (ohne ὅν), lebhaft einfallend. Den Nachdruck hat πνεύματι als Gegenheil der σὰρξ: Haben wir nach Kreuzigung des Fleisches unser Leben dem heiligen Geiste zu verdanken, womit das mit der Bekehrung durch die παλιγγενεσία (Tit 3<sup>5</sup>) eingetretene Leben gemeint ist, das Leben der neuen Creatur 6<sup>15</sup>. Vgl. Röm 6<sup>4ff</sup>. 7<sup>5f</sup>. 8<sup>9</sup>. II Kor 3<sup>6</sup>. Gal 2<sup>20</sup>. — Das erste πνεύματι ist ablativisch, das zweite, gewichtig an die Spitze des Nachsatzes gestellt, der Ausdruck der Norm (5<sup>16</sup>). Vgl. 6<sup>16</sup>. Phl 3<sup>16</sup>. Röm 4<sup>12</sup>. Von περιπατεῖν 5<sup>16</sup> unterscheidet sich στοιχεῖν (vgl. auch Act 21<sup>24</sup>) nur dem Bilde nach; jenes ist ambulare, dieses ordine procedere (marschiren). Beides aber das Nämliche darstellend, die sittliche Lebensführung, deren feste Ordnung sich in στοιχεῖν versinnlicht.

Vers 26 will Meyer mit Baumg.-Cr., Olsh., Hofm. u. a. Neueren zum folgenden Kapitel ziehen. Dagegen spricht aber, dass 5<sup>26</sup> sich nach Form (στοιχῶμεν — γινώμεθα) und Inhalt (κενόδοξοι) enge an 5<sup>25</sup> anschliesst und Rückbeziehungen auf die Werke des Fleisches 5<sup>20</sup> (vgl. φθόνοι — φθονοῦντες) wie auf die Zwietracht der Leser 5<sup>15</sup> enthält, während das Folgende 6<sup>1ff</sup> sich nicht so deutlich mit dem Inhalt des vor. Kap. berührt, vielmehr durch die Anrede ἀδελφοί 6<sup>1</sup> und den Uebergang zur zweiten Person sich als neue Wendung der Rede zu erkennen giebt. Daher ist (entgegen dem Urtheil Meyers, dergleichen könne die Zusammengehörigkeit der



speciellen Ermahnungen nicht überwiegen) 5<sup>26</sup> mit Rück., Schott, Windischm., Reithm., Wieseler, Eadie, Zimm. an das Vor. anzufügen, aber als Uebergang zum folg. Abschnitt zu betrachten. — Die Warnungen unserer Verse gelten den Lesern überhaupt und sind nicht willkürlich auf die dem P. treu Gebliebenen (Olsh.), oder die judaist. Gesinnten (Theophyl, u. V.) einzuschränken. — *κενόδοξοι* vanam gloriam captantes. Phl 2<sup>3</sup>. Polyb. 27<sup>6</sup>. 12<sup>39</sup>. 11. Vgl. *κενοδοξεῖν* IVMkk 5<sup>9</sup> und *κενοδοξία* Lukian. V. H. 4. M. D. 8. S. Servius ad Virg. Aen. 11<sup>854</sup>. — Sowohl in *γινώμεθα* an sich\*), als auch in der ersten Person, liegt schonende Milde des Ausdrucks. — *ἀλλήλους προκαλ.*, *ἀλλήλοις φθονοῦντες*) enthält den Modus der *κενοδοξία*: einander herausfordernd (zum Streit, um über die Herausgeforderten zu triumphiren), einander beneidend (nämlich die Ueberlegenen, mit denen man den Streit nicht zu bestehen wagt). Zu *προκαλεῖσθαι*, provociren, s. Hom. II. γ 432. η 50. 218. 285. Od. θ 142. Polyb. I, 46<sup>11</sup>. Bast ep. crit. 56 u. d. Stellen b. Wetst. — *φθονεῖν* regiert nur den Dativ. der Person (Kühner II<sup>247</sup>), oder den Accus. cum Infin. (Hom. Od. α 346. σ 16. λ 381. Herod. 8<sup>109</sup>), nicht den blossen Accus. (auch Soph. O. R. 310 nicht), daher das von Lachm. aufgenommene *ἀλλήλους φθον.* (nach B. G.\* u. m. Minuskeln, Chrys. Theodoret. ms. Oec.) als Schreibfehler durch mechanische Wiederholung des vorherigen *ἀλλήλους* zu betrachten ist. — Das zweimalige voranstehende *ἀλλήλ.* lässt das Gemeinschaftswidrige fühlen, 5<sup>13</sup>.

61—10\*\*). P. mahnt zu verschiedenen besonderen Erweisungen der Liebe.

61. Liebreiche Ermahnung zu einem der *κενοδοξία* entgegengesetzten Verhalten eingeführt durch *ἀδελφοί*, das zum Vor. zu ziehen (Hofm.) ganz unnatürlich ist. — *ἐὰν καὶ*

\*) *fiamus*. Die Sache ist als bereits im Werden begriffene gedacht; daher Praes., nicht Aor., wie G.\* Minusk. *γινώμεθα* lesen. Auch Vulg. u. Eras. übersetzen richtig *efficiamur*. Dagegen Castal., Beza, Calvin u. die Meisten unrichtig *simus*. Gegen *efficiamur* hat Beza den ungehörigen dogmatischen Einwand: „atqui natura ipsa tales nos genuit“, welcher schon deshalb nichts gilt, weil die Christen wiedergeboren sind (5<sup>24</sup>). Absprechend Hofm.: von schonender Milde könne keine Rede sein. Sie liegt ja im Ausdrücke selbst. Vgl. Röm 12<sup>16</sup>. II Kor 6<sup>14</sup>. Eph 5<sup>17</sup>. Stellen aber wie 4<sup>12</sup> sind keinesweges dagegen, da sie ohne Negation sind; vgl. Eph 5<sup>1</sup> Phl 3<sup>17</sup>.

\*\*) Zu 61—6 vgl. Hennicke, de nexu loci Gal 61—10. Lps. 1788; Keerl, diss. de Gal 61—10. Heidelb. 1834; Zimmer, Exeget. Probleme 217—235.

προληφθῇ etc.) wenn auch Jemand unversehens fortgerissen wird bei einem Fehltritt. So im Wesentlichen auch Chrys., Theophyl., Erasm., Luther, Calvin, Rück., de W., Wieseler, Meyer u. d. M., welche alle richtig ein peccatum praecipitaniae bezeichnet finden. Doch darf man weder *προ* in *προλαμβάνειν* vernachlässigen (Chrys., Theophyl.), noch letzteres „überholen“ fassen (Meyer vgl. Luth.: übereilen). Diese Bedeutung kann das Wort wohl haben (vgl. Xen. Cyr. 519. 77. Theophr. H. pl. 8, 13. Polyb. 31, 238. Diod. Sic. 1775), aber sie passt nicht hierher: denn wenn Meyer erklärt: „wenn auch Jemand überholt sein wird durch irgend ein Vergehen, so dass ihn nämlich die Sünde schneller erreicht hat, als er vor ihr fliehen konnte“, so führt das nur auf die Bedeutung „einholen“, die *προλαμβάνειν* aber nicht hat. Vielmehr heisst es „Jemandem unvermuthet (ehe er sich dessen versieht) erfassen“, wie Arrian. peripl. mar. erythr. Jos. b. j. 52. 76. Sap 1717: εἴ τι γὰρ γεωργὸς ἦν τις ἢ ποιμὴν — — *προληφθεὶς τὴν δυσάλυκτον ἔμμενεν ἀνάγκην*. Die von Wieseler für *λαμβάνειν* angenommene Bedeutung „fangen“\*) hat es in der Zusammensetzung mit *προ* niemals. — *ἀνθρώπος* heisst hier wie 67. 318. I Kor 41. 618. 726. 1128. Röm 328 allgemein Jemand. Ohne Grund will Hollst. II. dies bestreiten und die Bedeutung ein schwacher Mensch annehmen. — *ἐν τινι παραπτώματι*) kann nicht heissen: durch irgend ein Vergehen (Meyer) oder von einem Fehltritt (de Wette u. A.), so dass das *παραπτώμα* als das Subject des activen *προλαμβάνειν* gedacht wäre: den *ἐν* kann zwar im NT entsprechend dem hebr. *ב* das Mittel oder Werkzeug bezeichnen, mit welchem Jemand etwas thut, dagegen seiner Natur nach unmöglich jemals das aktive Subject beim Passivum. Die Annahme Wieselers aber (ähnlich de Wette, Rück., Reithm.), *ἐν τινι παρ.* stehe nach einem üblichen biblischen Bilde von dem Stricke oder der Schlinge, in welcher Jem. gefangen wird, findet im Contexte (*καταγίγτε*) keine Andeutung. Am richtigsten Beza: von dem Fleische oder Satan in einem Fehltritt, nur dass dasjenige, wovon Jemand unvermuthet fortgerissen wird, hier wohl gar nicht bestimmt gedacht ist (wie beim deutschen Ausdruck: sich zu etwas hinreissen lassen). — Ein von unsrer Erklärung wesentlich abweichender Sinn entsteht, wenn man, wie Grot., Win., Olsh., Hilgenf., Ewald, Hofm., Lightf., Eadie *προληφθῇ* deprehendus fuerit, erlappt wird (bei einem Fehltritt) erklärt. Hiergegen spricht, dass dann das *προ* entweder übersehen, oder will-

\*) Vgl. Goth.: „gafaháidáu“ d. i. gefahren.

kürlich bezogen wird\*), oder endlich in richtiger Fassung den Fehltritt unpassend als einen schlau versteckten erscheinen lässt. Durch das *καί* aber wird diese Erklärung, nach welcher der Vordersatz eine das *καταρτίζειν* erschwerende Steigerung enthielte, nicht gefordert (wie z. B. Eadie meint). Denn zwar wäre es möglich, dass es, wie Hofm. will, zu *πρωληφθῇ* gehörte, so dass es „auch wirklich“ (I Kor 7<sup>11</sup>) oder „sogar betroffen“ bedeutete (vgl. Klotz-Dev. 521. Kühner II<sup>990</sup>), aber gewöhnlich gehört es nach *ἐάν* nicht zu einem folgenden Worte, sondern zu *ἐάν*; und *ἐάν καί* unterscheidet sich von *καί ἐάν* so, dass ersteres mit betontem *ἐάν* wenigleich, wenschon heisst, letzteres dagegen mit betontem *καί* steigernd: sogar wenn (Klotz-Dev. 519. Kühner II<sup>989</sup>); Eadie kehrt das geradezu um, und Zimmer findet trotz seiner Warnung, nicht *ἐάν καί* mit *καί ἐάν* zu verwechseln, durch ersteres hier einen Gedanken angedeutet, den nur das steigernde *καί ἐάν* nahe legen würde, nämlich „selbst wenn einer — geschweige denn sonst“, worin ein Seitenblick auf die judaist. Agitatoren in Galatien liegen soll, die ihre Heiligkeit gerade in solchen Dingen suchten, deren Nichtbeachtung sie an Andern ohne Grund als Sünde strafte. — *ἡμεῖς οἱ πνευματικοί*) Damit giebt P. dem Bewusstsein jedes Lesers anheim, sich selbst mit gemeint zu sehen oder nicht: ihr die Geistlichen, d. h. vom *πνεῦμα ἅγιον* Geleiteten. Gegentheil: *ψυχικοί, σαρκικοί* I Kor 2<sup>14f.</sup> 31. Bei *δυνατοί* Röm 15<sup>1</sup> ist Voraussetzung und Gegensatz anders. Gerade die *πνευματικοί* konnten sich leicht einer unbrüderlichen Erhebung und Schärfe schuldig machen, wenn sie den Geisteszug zur Sanftmuth nicht sattsam beachteten und befolgten. — *καταρτίζετε*) bringet ihn zurecht, in den gehörigen, normalen Zustand, *διορθοῦτε*, Chrys. Vgl. z. I Kor 1<sup>10</sup>. Eine bildliche Beziehung, auf das Einrichten verrenkter Glieder (Beza, Hammond, Bengel u. M.), liegt nicht im Contexte. — *ἐν πνεύματι πραΰτητος*) durch den Sanftmuthsgeist, d. h. durch den Sanftmuth wirkenden Geist Gottes. Denn *πνεῦμα* nicht mit Luther, Calvin und Vielen vom Menschen-

---

\*) Seltsam Grot.: „deprehensus antequam haec epistola ad vos veniat“. Eintragend auch Winer: „etiamsi quis antea deprehensus fuerit in peccato, eum tamen (iterum peccantem) corrigit“. Das hätte P. ausdrücken müssen durch: *ἐάν καί πάλιν ληφθῇ*. Olsh.: durch *προ* werde das *λαμβάνεσθαι* als vor *καταρτίζειν* statthabend bezeichnet. Aber dieses zeitliche Verhältniss verstand sich so von selbst, dass es sonderbar gewesen wäre, es auszudrücken. Nicht geschickter Hofm.: ehe er Busse um d. Sünde thut. Als ob sich das nur so zu denken liesse!

geiste (IPt 34), von der Gemüthsrichtung oder Geistesstimmung (Rück., de Wette, Wieseler u. M.), sondern vom göttlichen Geiste (vgl. schon Chrys., Theophyl., Oecum.) zu fassen, fordert schon die Correlation mit *πνευματικοί*. S. z. IKor 421. *πραῦτης* aber hebt aus dem vielfachen *καρπὸς τοῦ πνεύματος* (522) dasjenige hervor, was gerade beim *καταρτίζειν* in Anwendung kommen soll. Dabei ist es der „character palmaris hominis spiritualis“, Beng. — *σκοπῶν σεαυτὸν* etc.) auf sich selbst schauend (Acht habend), damit nicht u. s. w. Vgl. Soph. Phil. 506. Plat. Theaet. 160 E.; Lk 1135 ist anders. Vgl. Buttm. NT Gr. 209. Es ist hier ein individualisirender Uebergang zum Singul., wie oft auch bei Classikern nach dem Plural des Verbi der Singul. des Particip. von der Gesamtheit zum Einzelnen überführt. S. Bernhardy 421. Lobeck ad Soph. Aj. 191. Treffend Erasm.: der Sing. sei „magis idoneus ad compellendam uniuscujusque conscientiam“. Um so weniger hat man Grund, die Worte als apostol. Randbemerkung (Laurent) zu betrachten. — *μὴ καὶ σὺ πειρ.* damit nicht auch du (wie jener Gefallene) versucht, zur Sünde gereizt werdest, wobei an die Gefahr des Erfolgs der Reizung gedacht ist. Vgl. IKor 75\*).

62\*\*). *Ἀλλήλων* mit Nachdruck voran (vgl. 526), dem selbstischen Wesen entgegengestellt: wechselseitig, einer von dem Andern, traget die Lasten. *τὰ βάρη* aber bezeichnet bildlich die nicht nur mit dem Gefühle der Schuld (Meyer), sondern auch des Widerstandes gegen besseres Wollen drückenden sittlichen Gebrechen, wie aus dem Vor. (*προλ. ἐν παραπτ.*) u. aus 65 hervorgeht, nicht alles Drückende und Beschwerliche überhaupt auf geistigem und leiblichem Gebiete (Matthies, Windischm., Wieseler, Hofm., Lightf., Eadie, Wörn.) was nach dem Zusammenhange viel zu vag und allgemein ist (61. 3. 5), auch nicht Anfechtungen, Versuchungen (Zimm.), was zu 65 gar nicht passt. Das wechselseitige Tragen der Lasten ist daher die liebevolle Theilnahme an dem Gefühle

\*) Lachm. hat nach *πραῦτης* ein Punkt und zieht *σκοπῶν* — *πειρασθῆς* zum Folgenden, wodurch die Structur nichts gewinnt, der Zusammenhang aber nur verliert, da *καὶ σὺ* auf *τὸν τοιοῦτον* eine weit natürlichere und sinngemässere Beziehung hat als auf *ἀλλήλων*.

\*\*) Die Wahl zwischen *ἀναπληρώσατε* (NACDKsLP 17. Heracl., Arm., Clem., Athan., Ephr.; Elz., Tisch. VII., Treg., WH.) und *ἀναπληρώσετε* (BFG Min. d f g Vulg., Pesch., Kopt., Aeth., Goth., Marc., Tert., Cypr., Viet.; Lachm., Tisch. VIII.) ist schwierig. Nach Meyer ist „bei dieser, besonders durch die Verss. wichtigen Beglaubigung, und da der Imperat. leicht durch die vorhergegangenen Imperative veranlasst werden konnte, wobei die Aoristform sich unwillkürlich aus der ähnlichen Futurform darbott“, das Futur. vorzuziehen.

der Schuld (Meyer) und sittlichen Schwäche des Anderen, durch welche der Druck dieses Gefühls erleichtert wird: in Mitleid, Fürbitte, Zuspruch, Berathung und Unterstützung\*). Vgl. über diese Mitleidenschaft das eigene Beispiel des Ap. II Kor 11<sup>29</sup>. Gewöhnlich findet man bloss den Sinn: Habt wechselseitig mit euren Fehlern Geduld (Röm 15<sup>1</sup>), wobei Manche, wie Rosenm., Flatt, Winer bei *βαρεν* ganz ungehörig (*ἀλλήλων* ist dagegen, wonach die Belasteten die mit Sünden Behafteten selbst sind) an Fehler denken, durch welche man Anderen zur Last fällt. Aber das so gefasste Gebot würde nicht einmal das 61 Geforderte erreichen und nicht gross und hoch genug erscheinen, um mit Recht davon sagen zu können: *καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τ. Χρ.*: und auf diese Weise (wenn ihr das thuet) werdet ihr ganz erfüllen das Gesetz Christi, das Gesetz, welches Christus gegeben hat, d. i. den Inbegriff alles dessen, was er will und in seinem Wort und Geist gebietet, und was sich ja eben in der Liebe 5<sup>1f</sup>. zusammenschliesst, welche wechselseitig dient. Als Spitze solchen Dienstes hat P. gedacht, was er hier verlangt. Vom *νόμος* Christi aber redet er mit Beziehung auf das Mosaisch. Gesetz (vgl. 5<sup>14</sup>), welches bei den Galatern sehr zum Nachtheil der Liebe eine Geltung erfuhr, die ihm christl. Seits durchaus nicht gebührte; *ὑπὸ νόμον* wollten sie sein, und darüber ging das *ἐννομον Χριστοῦ εἶναι* (I Kor 9<sup>21</sup>) verloren. Dem gegenüber heisst es: so, durch jene liebevolle Theilnahme, und nicht durch eure judaist. Gesetzhlichkeit werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen. Dagegen ist eine Beziehung auf die Galat. Agitatoren, die von dieser dienenden Liebe weit entfernt als strenge Richter sogar ganz rechte Dinge verdammt hätten (Zimm.), fernliegend. Eine Beziehung zugleich auf das Beispiel Christi, welcher sich aus Liebe in den Tod gegeben (Röm 15<sup>3</sup>. Eph 5<sup>2</sup> al.), ist in den Begriff von *νόμος* eingetragen (gegen Oecum. und Usteri). Das Compos. *ἀναπληρ.* ist, worauf schon Chrys. hinweist (obwohl unrichtig vom gemeinsamen solidarischen Erfüllen erklärend), nicht dem Simplex gleich (Rück., Schott u. V.), sondern stärker: anfüllen, ganz voll machen (das Gesetz als Maass gedacht, welches durch Befolgung voll gemacht wird, vgl. 5<sup>14</sup>), so dass nichts mehr fehlt. Vgl. Dem. 1466. 20: *ὡν ἂν ἐκλείπητε ὑμεῖς, οὐχ εὐρήσετε τοὺς ἀναπληρῶσοντας*. I Th 2<sup>16</sup>. Mt 13<sup>14</sup>. S. Tittm. Synon. 228f.

\*) Gut Theodor. Mopsv. in Cram. Cat. (u. b. Fritzsche 129): das wechselseitige Tragen der Lasten geschehe, *ὅταν διὰ παραινέσεως καὶ χρηστότητος ἐπικουφίξῃς αὐτῷ τὴν ψυχὴν, ὑπὸ τῆς τοῦ ἁμαρτήματος συνειδήσεως βεβαρημένον*.

Winer de verbor. cum praepos. compos. in NT usu III. 11f. Der Gedanke ist also: ohne jenes gegenseitige ethische Lasten-tragen sei die Erfüllung des Gesetzes Christi noch nicht völlig; durch dasselbe trete ein, was ohne dasselbe an der ἀναπληρωσις dieses Gesetzes fehle. Wirklich macht ja jene Selbsthingabe an die Brüder auf dem ethischen Gebiete eben das Maass der Liebe voll (IKor 134ff.), sofern es überhaupt erfüllbar ist (Röm 13e).

63. Argumentum e contrario für das vorherige καὶ οὕτως ἀναπλ. τ. ν. τ. Χρ., sofern ja die dermaassen zu leistende Erfüllung dieses Gesetzes dem sittlichen Dünkel unmöglich ist. — Denn meint Jemand etwas zu sein, bildet er sich absonderlichen sittlichen Werth ein, so dass er sich über jenes wechselseitige Tragen erhaben dünkt, während er nichts ist, obgleich er in der Wirklichkeit von keinem sittlichen Belang ist, so ist er, weit entfernt, das Gesetz Christi zu erfüllen, in Selbsttäuschung befangen. Ohne Grund wendet Zimm. gegen diese Fassung der Begründung ein, dass φρεναπατῶν ἑαυτὸν und ἀναπληροῦν τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ nicht Gegensätze seien; es sind nicht sich entsprechende polare, aber sich thatsächlich ausschliessende Gegensätze, worauf es hier nur ankommt. Zimm. lässt durch 63 den allein auf die judaist. Agitatoren bezüglichen Gedanken begründet sein „aber nicht, wenn ihr euch über einander in Eitelkeit erhebt“, allein diese Beziehung auf die Agitatoren ist im Vor. nicht enthalten. — Zu εἶναι τι und dem Gegentheile μηδὲν εἶναι nullius momenti esse (vgl. Arrian. Epict. 24: δοκῶν μὲν τι εἶναι, ὧν δ' οὐδείς) s. z. Act 536. II Kor 1211. Locella ad Xen. Eph. 143. Ueber μή beim Particip. s. Buttm. NT Gr. 301. μηδὲν ὧν zum Nachsatze zu ziehen (Mich., Baumg., Morus, Jatho, Hofm.), ist für das in ihm ausgesprochene Urtheil nur schwächend, weil es die Grundangabe (da er nichts ist) enthielte, in welcher das ἑαυτ. φρεναπ. schon selbstverständlich läge, mithin als erster Theil der nachsätzlichen Aussage dem letzten Theile derselben schon vorgriffe. Uebrigens findet das μηδὲν ὧν in der Wirklichkeit bei Jedem statt, Lk 1710. Röm 323. IKor 47 al. — φρεναπατῶ bezeichnet das Täuschen im Urtheil, hier im sittlichen, es ist in der übrigen Gracität nicht weiter aufbehalten. Vgl. aber φρεναπατῆς Tit 110. Ignat. Trall. interpol. 6. Etym. M. 8113.

64. Ganz anders aber, als mit diesem δοκεῖ εἶναι τι angezeigt ist, soll man verfahren. Sein eigenes Werk prüfe Jeglicher, und dann u. s. w. — Der Accent liegt auf τὸ ἔργον (welches collectiv ist und die Gesamtheit der Handlungen bezeichnet, wie Röm 27. 15. IPt 117. Apk 2212), die

objectiven Werke dem subjectiven Dünkel entgegensetzend. — δοκιμαζέτω) nicht probatum reddit (Beza, Pisc., Ramb., Seml., Mich., Rück., Matthies), was es nie heisst (vgl. z. I Kor 11<sup>28</sup>), sondern: er prüfe, untersuche, wie es beschaffen ist. — καὶ τότε) und alsdann, wenn er dies gethan haben wird (I Kor 4<sup>5</sup>), nicht: wenn er sich bewährt gefunden (Erasm., Estius, Borger u. M.). — εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἔξει etc.) heisst nicht: er wird sein Rühmen für sich behalten (vgl. Hilgenf.), d. i. abstinebit a gloriando (Koppe); denn obgleich ἔχειν durch den Zusammenhang den Sinn des Zurückbehaltens (Hom. II. 5<sup>271</sup>. 24<sup>115</sup>. Eur. Cycl. 270) bekommen kann, so wird es doch gerade hier durch καὶ οὐκ εἰς τὸν ἑτερον in seiner einfachen Bedeutung haben festgestellt; auch ist καύχημα nicht gleich καύχησις, sondern in seiner Bedeutung materies gloriandi (Röm 4<sup>2</sup>. I Kor 5<sup>6</sup> und immer) festzuhalten. Am nächsten der Koppe'schen Fassung kommen dem Sinne nach Winer: „non tantas in se ipso reperiet laudes, quibus apud alios quoque gloriatur“, und Usteri: „dann wird er genug Fehler und Schwächen an sich selbst entdecken, um bescheiden von sich zu denken“, auch Wieseler: „er wird von seinem καύχημα still schweigen gegen den Andern“. Allein contextmässig ergibt sich nach der Forderung der Selbstprüfung für εἰς am natürlichsten (wegen des Gegensatzes εἰς ἑαυτὸν — εἰς τὸν ἑτερον) der Sinn: in Betracht, hinsichtlich; auch bekommt bei jenen Fassungen weder der Singul. noch der Artikel in τὸν ἑτερον sein Recht. Es ist zu erklären: dann wird er lediglich hinsichtlich seiner selbst die Ursache sich zu rühmen haben, und nicht hinsichtlich des Andern, d. h. dann wird er lediglich in Betracht des selbsteigenen Guten, welches er etwa bei dieser Prüfung findet, sich zu rühmen Ursache haben, und nicht im Hinblick auf den Andern, mit welchem er andernfalls zu seinem Vortheil sich vergleichen würde. Treffend Castal.; „probitas in re, non in collatione“, Grot.: „gaudebit recto sui examine, non deteriorum comparatione“, — wie z. B. der Pharisäer, der sich mit Räubern, Ehebrechern u. s. w. verglich, statt lediglich sein eigenes Thun zu prüfen und nicht in Betrachtnahme Anderer, die er in Vergleich zog, zu prahlen. Vgl. Calvin u. M., auch Reithm. Das articulirte καύχημα bezeichnet nicht den absoluten Ruhm (Matthies), welchen Keiner hat (Röm 3<sup>28</sup>), sondern die betreffende Ursache zum καυχᾶσθαι, welche er nämlich und insofern er sie bei jener Prüfung seines eigenen Werks an sich vorfindet. Es ist also das für die einzelnen Fälle von P. als Ergebniss der Prüfung gesetzte oder gedachte καύχημα; Bernhardy 315. Diese Re-

lativität hebt den scheinbaren Widerspruch mit 63 u. 5 (gegen de Wette), und schliesst alles unwahre und unfromme Rühmen aus, aber *καύχημα ἔχειν* ironisch (wogegen sich mit Recht schon Calvin erklärt) oder als Mimesis zu fassen (Bengel u. M. auch Olsh.: „gründliche Selbstprüfung lässt so viel im eigenen Herzen entdecken, dass von Ruhm überall nicht die Rede sein kann“ \*), verbietet schon *καὶ οὐκ εἰς τὸν ἑαυτοῦ*. In der Hauptsache gleichwohl ähnlich, doch ohne Ironie Hofm.: „Während er sonst fand, dass er seine Person Anderen rühmend gegenüberstellen könne, wird er sich nun hinsichtlich des Guten, das er bei sich findet, da er auch solches bei sich entdeckt, das nicht gut ist, nur gegen sich selbst, nämlich sich, der Gutes gethan, gegen sich, der Nichtgutes gethan hat, zu rühmen, Ursache haben“. Allein so werden die Gedanken, welche den Schlüssel des Verständnisses bilden sollen, erst hineingetragen: eine so spitzfindige und schwerfällige Umschreibung, besonders des *εἰς ἑαυτὸν μόνον*, liess sich dem Leser gar nicht zumuthen. Einfacher de Wette: „und dann wird er für sich selbst allein (zu seiner eigenen Freude) den Ruhm haben (wenn er solchen hat, was offenbar in Frage gestellt ist), nicht für Andere (um sie damit zu reizen und herauszufordern)“. Doch ist es willkürlich, dem *εἰς* zwei so ganz verschiedene Beziehungen unterzulegen, und bei *τὸ καύχημα* den Gedanken einzuschieben: wenn er solchen hatte. Das trefflichste Beispiel des *εἰς ἑαυτὸν τὸ καύχημα ἔχειν* giebt P. selbst II Kor 1 12ff. u. 10—12. Vgl. Ritschl, Rechtf. II. 370.

65. Begründung nicht der Aufforderung zu solcher Selbstprüfung, sondern des negativen Resultats derselben, dass Keiner *εἰς τὸν ἑαυτοῦ* sich zu rühmen haben werde: denn Jeder wird seine eigene Bürde tragen (d. h. zu tragen haben, vgl. 5 10), Keiner wird von der sittlichen Belastung selbst-eigenen sündlichen Wesens, welche er zu tragen hat, in seinem Bewusstsein frei sein. Das Futur. geht nicht auf das jüngste Gericht, bei welchem Jeder für seine selbsteigene Sünde Rechenschaft ablegen (August. c. lit. Petil 35, Luther) und Vergeltung empfangen werde (Hieron., Theodoret., Erasm., Calvin, Grot., Calov., Estius, Bengel, Mich., Borger, Rück. u. M. vgl. auch Hofm.), wodurch ohne Grund im Contexte von dem Sinne des gleichen Bildes 62 sowie von der in *ἔξει* 64 gegebenen Zeitbeziehung abgegangen wird; sondern

\*) So im Wesentlichen schon Chrys. und Theophyl.: P. habe *συγκαταβατικῶς* geredet, um den Lesern allmählich das Rühmen abzugewöhnen; vgl. Oecum., nach welchem der wesentliche Sinn sein soll: *ἑαυτοῦ καταγνώσεται, καὶ οὐχὶ ἑτέρων*.



es bezeichnet, was nach jener Selbstprüfung 64 bei Jedwedem stattfinden wird: er wird, nämlich in dem durch diese Prüfung hergestellten sittlichen Bewusstsein, seine eigene Bürde tragen; und das wird ihm die Lust, εἰς τὸν ἑαυτοῦ sich zu rühmen, vertreiben. Die Erklärung „wer seine eigene Bürde trägt, d. h. in den ihm auferlegten Versuchungen mit Umsicht besorgt ist, dass er nicht in der Anfechtung strauchele“ (Zimm.) ist unannehmbar; sie widerspricht dem Ausdruck des Tragens, da es sich nicht um Leidensanfechtungen handelt und die Versuchung zur Sünde vielmehr abgeschüttelt als getragen werden soll, und dem Zusammenhang, da nicht von jedem, der sein eigenes Thun prüft, ohne Weiteres vorausgesetzt werden kann, dass er besorgt sein wird, nicht in der Anfechtung zu straucheln. — Der Unterschied von βάρος und φορτίον (welches nicht deminutiv ist) besteht darin, dass Letzteres die Last, sofern sie getragen wird (von Menschen, Thieren, Schiffen, Wagen; daher auch Fracht, Reisegepäck u. dergl.), Ersteres aber sie als schwer und drückend bezeichnet; an sich kann das φορτίον leicht und schwer sein; daher: φορτία βαρέα (Mt 23.4. JSir 21.16) und ἔλαφρα (Mt 11.30); das βάρος aber ist immer beschwerend. Nach seiner Relativität ist der Ausdruck hier gewählt.

6.6. Der Verweisung eines Jeglichen auf sich selbst (6.4.5) wird nun mit dem deshalb nachdrücklich (gegen Hofm.) an die Spitze tretenden κοινωεῖτω δέ eine zur eigenen Vervollkommenung besonders wichtige Gemeinschaft gegenübergestellt, welche man unterhalten müsse: Gemeinschaft hingegen habe der in der Lehre (κατ' ἐξοχήν, im Evang. vgl. 1Th 1.6. Phl 1.14) unterrichtet werdende mit dem Unterrichtenden\*) in allem Guten (6.10), d. h. gemeinschaftliche Sache (Bestrebung und Thätigkeit) habe der Schüler mit dem Lehrer in Allem, was sittlich gut ist. So nach Marcion? (b. Hieron.) u. Lyra auch Aug. Herm. Franke (bei Wolf), welcher jedoch ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς ungehörig mit κατιχοῦντι verbindet, Hennicke, Mynster kl. theol. Schr. 70, Matthies, Schott, Keerl, Trana, Jatho, Vömel, Matthias, Sardinoux, Lipsius JprTh 1876.188, Zimm. auch von Winer nicht gemissbilliget. Gewöhnlich aber (so die M., auch Winer, Rück,

\*) Die Frage, ob hier schon ständige Gemeindelehrer, oder reisende Evangelisten gemeint seien, beantwortet sich dahin, dass keine von diesen beiden Lehrerarten ausgeschlossen sei. Denn gab es damals auch noch keine eigens angestellte διδάσκαλοι ausser den Presbytern (s. z. Eph 4.11), so waren doch mit dem χάρισμα διδασκαλίας ausgerüstete Gemeindeglieder vorhanden, welche dem Geschäfte des fortgesetzten Unterrichtes in ihren Gemeinden oblagen. Röm 12.7.

Usteri, Olsh., B.-Crus., de Wette, Hilgenf., Ewald, Wieseler, Hofm., Reithm., Holst., Wörn., Phil., Kähl.) findet man eine Aufforderung zur Freigebigkeit gegen die Lehrer, so dass *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς* von der Mittheilung alles Guten (Ewald), oder bestimmter, aller irdischen Güter („in omni facultatum genere ut usu venit“, Beng.), oder Güter aller Art (Ellic., Hofm.), *κοινωνεῖτω* aber entweder, als ob das Wort gleich *κοινοῖν* wäre (s. über den Unterschied beider bes. Thuc. 1, 39s), transitiv (so gewöhnlich, auch Ewald) gefasst wird: communicet (was aber nirgend im NT, auch nicht Röm 12<sup>13</sup>, nachweislich, und in den Stellen der Griechen bei Fritzsche ad Rom III<sup>81</sup> und Bremi ad Aeschin. 317. Goth. auf die Vorstellung: mit Jemand theilen zurückzuführen ist), oder auch intransitiv (so Usteri, de Wette, Wieseler): in Gemeinschaft stehe, nämlich durch Mittheilung, oder im Sinne der Theilheiligung am Lehrer, welche sich *ἐν πᾶσιν ἀγ.* vollziehe (Hofm., Röm 15<sup>27</sup> vergleichend). Aber gegen diese ganze Erklärung ist 1) die sonderbare Zusammenhangslosigkeit einer solchen Aufforderung mit dem Vorherigen nicht bloss\*), sondern auch mit dem Folgenden\*\*), worin P. die christl. Sittlichkeit

---

\*) Der Zusammenhang mit dem Vorherigen könnte entbehrt werden, da P. zu einem neuen Gegenstande übergehen könnte (durch *δέ*). Winer denkt zwar die Verbindung: „cum 64.5 ea tetigisset, quae priva sibi quisque habere debeat, nunc ad haec descendere, quae cum aliis communicanda sunt“ (vgl. Erasm. Paraphr.). Aber bei der dem Vorhergehenden so ganz fremdartigen Vorschrift der Freigebigkeit gegen die Lehrer erscheint dieser Zusammenhang aufgedrungen, und es wäre besser, auf eine Anknüpfung an das Vorige zu verzichten (Rück.), als ein unlogisches Verhältniss des Gegensatzes hervortreten zu lassen. De Wette findet eine befriedigende Verbindung mit 61—5 darin, dass der Ap. dort wie hier Gebrechen des christl. Gemeinschaftslebens im Auge habe. Aber damit ist bloss eine logische Kategorie, keine Verbindung angegeben. Nach Ewald sollen die vorherigen Rathschläge wohl meist gegen die Paulin. Lehrer der Galater gerichtet sein, und so füge P. nun auch noch ein Wort über das rechte Verhalten der Nichtlehrer zu. Allein Ersteres ist ohne Grund des Textes, der ganz allgemein redet, angenommen. Nach Wieseler ist die Vorstellung, dass die Sorge für den irdischen Unterhalt auch eine Species *βάρεος* 62 sei, die ihnen die Leser dafür, dass sie im Worte unterrichtet würden, abnehmen sollten. Aber jene *βάρεος* sind nothwendig sittlicher Art, Schuldbelastungen. Nach Hofm. hat P. vorher ermahnt, dass Jeder mit dem, was er ist, dem Nächsten diene, und ermahne nun, dass er das, was er besitzt, verwende, wie es sein Christenstand fordere. Ein rein hineingedachtes Gedanken-Schema.

\*\*) Das Folgende bis 610 wird zwar von Luther (am consequentesten 1538) u. A., auch Olsh., de Wette, Holst. theils mehr, theils weniger (Koppe, de Wette, Hilgenf.) consequent auf das Verhalten gegen die Lehrer bezogen, durch deren Verachtung Gott verspottet

überhaupt einschränkt. 2) Da vorher 6<sub>1</sub>—5 von sittlicher Fehlerhaftigkeit die Rede war, so bietet sich für *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς* am natürlichsten die Beziehung auf sittlich Gutes dar. 3) Im Schlusse des ganzen Brieftheils 6<sub>10</sub> *ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθόν* etc. ist *τὸ ἀγαθόν* nichts Anderes als das sittlich Gute. 4) Die Forderung selbst, in allen Gütern Gemeinschaft mit dem Lehrer zu machen, würde ohne nähere Bestimmung (Luther 1538: P. verlange bloss, ut liberaliter eos alant, quantum satis est ad vitam commode tuendam, was aber nicht da steht) so ungemessen und auch durch den Gesichtspunkt des Besizes als Gemeingutes Act 4<sub>32</sub> (de W.), welchen wir bei P. nicht antreffen, so wenig zu rechtfertigen sein, dass man sie, ohne bestimmende Beschränkung so hingeworfen, dem Ap. nicht zutrauen darf, am wenigsten in einem Briefe an Gemeinden, in welchen Missdeutungen und auch Missbrauch von Seiten gegnerischer Lehrer zu besorgen stand. Durch Wieseler's Betonung der geistigen Gegenleistung des Lehrers (vgl. auch Hofm.) wird der Ausdruck *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς*, da er doch immer das von den Schülern dem Lehrer zu Gebende enthalten müsste, auf das rechte Maass (die leibliche Unterhaltung als Vergeltung für die empfangenen *πνευματικά* I Kor 9<sub>11</sub>. Phl 4<sub>15</sub>) keineswegs zurückgeführt, während Ewald's: „Mittheilung an allen guten Dingen“\*) weder für *κοινων.* noch für *ἐν* (= *ᾧ*, nach Sprachl. 484f.) sprachlich zu rechtfertigen ist. P. würde etwa gesagt haben: *κοινὰ ποιεῖτω ὁ κ. τ. λ. τῷ κ. πάντα ἀγαθὰ*, oder sonstwie Griechisch richtig. Der Einwand gegen uns. Erklärung (s. Rück., Usteri, Hilgenf., Wieseler), es sei nicht abzusehen, wesshalb gerade das Verhältniss des Schülers und Lehrers hervorgehoben sei, erledigt sich durch die Erwägung, dass dieses Verhältniss eben bei den Galatern durch den Einfluss der Pseudoapostel sehr gestört war (4<sub>17</sub>), welche Störung dem Gedeihen des gemeinsamen sittlichen Strebens und Lebens nur höchst hinderlich sein konnte. Wenn aber de Wette einwendet, *κοινωνεῖν* statt *μιμεῖσθαι* sei ein sonderbarer Ausdruck, so ist zu beachten,

---

werde, deren Unterstützung eine Saat für geistliche Zwecke sei u. s. w. Aber bei der durch kein Wort beschränkten Allgemeinheit der folgenden Lehren ist dies willkürlich und gezwungen. Nicht weniger gesucht und gezwungen Hofm.: weil durch das *κοινωνεῖν* etc. dem Lehrer ermöglicht werde, seines Geschäfts zu warten, warne P. 6<sub>7ff</sub>. vor dem Irrwahn, als ob man es ohne Seelengefahr mit jenem *κοινωνεῖν* etc. leicht nehmen dürfe; durch jenes *κοινωνεῖν* wende man, was man besitze, auf den Geist u. s. w.

\*) Vgl. Grot.: „per omnes res bonas, i. non per alimenta tantum, sed et alia obsequia et officia“.

dass P. die Vorstellung *μιμεῖσθαι* gar nicht ausdrücken wollte, sondern die der christl. *κοινωνία* zwischen Schüler und Lehrer. Der Schüler soll das Lebensgebiet des sittlich Guten nicht etwa dem Lehrer allein überlassen und seinerseits in anderen Interessen sich bewegen und andere Wege gehen, sondern er soll auf demselben Gebiete mit dem Lehrer gemeinschaftlich streben und wirken. Hiernach ist der Ausdruck (gegen Hofm. Einwand) weder zu weit noch zu eng. Nicht zu weit, weil die Sphäre des sittlich Guten für Lehrende und Lernende Eine und dieselbe ist und nur die concrete Anwendung verschieden. Nicht zu eng, weil die sittliche Gemeinschaft im christl. Gemeindeleben eben darin ihren wirksamsten Hebel hat, dass Lernende und Lehrer in allem Guten Hand in Hand gehen. — *ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον*) Vgl. Act 18<sup>25</sup>. Dass P. nur das Verhältniss zu wahren, Paulin. Lehrern meint, versteht sich von selbst. — *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς*) Sphäre, in welcher gemeinschaftliche Sache gemacht wird. Vgl. Mt 23<sup>30</sup>. Der Classiker würde sagen *πάντων ἀγαθῶν* (Hbr 2<sup>14</sup>. Plat. Rep. 464 A. Soph. Trach. 543), oder *εἰς πάντα ἀγαθά* (Plat. Rep. 453 A., oder auch *περὶ πάντων ἀγ.* (Polyb. 31, 266). Zum Plur. *τὰ ἀγαθά* vom sittlich Guten vgl. Joh 5<sup>29</sup>. Mt 12<sup>35</sup>. JSir 11<sup>31</sup>. 177. 394. 13<sup>25</sup>; oft bei Griechen. P. hätte auch *ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ* schreiben können (Kol 1<sup>10</sup>), aber *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς* ist umfassender. Der Dativ *τῷ κατηχ.* ist der überall gewöhnliche D. communionis; Dem 142 ult. 789. 2.

67. dient wohl nicht bloss zur Motivirung der speciellen Ermahnung 66 (Meyer mit Chrys., Theoph., Oecum., Luth., Hunn., Grot., de Wette, Reithm., Lightf.), wogegen sein allgemeiner Charakter spricht, sondern in Verbindung mit 68 u. 9 zur Bekräftigung aller vorangehenden besonderen Weisungen 61—6 durch Hinweis auf Gottes Vergeltung und allgemeine Ermunterung zum Gutesthun. (Vgl. Wiesel., Eadie). — *μὴ πλανᾷσθαι*) bezieht sich weder auf 66 (Meyer: Warnung in Betreff dieser nothwendigen sittlichen Gemeinschaft sich nicht irre machen zu lassen), noch überhaupt unmittelbar auf das Vorige, sondern dient, wie bei P. immer (I Kor 6. 15<sup>38</sup>) zur Vorbereitung des Folgenden. Der durch die Warnung bei den Lesern als wirklich oder möglich vorausgesetzte Irrthum ist nicht mit Wiesel. auf einen die Lehre von der Gesetzesfreiheit missbrauchenden Antinomismus zurückzuführen, sondern auf das judaist. werkgerechte Vertrauen, durch Beobachtung äusserlicher Satzungen eines Lebens im Geiste und in der Liebe überhoben zu sein. S. z. 4<sup>13—26</sup>. — *Θεὸς οὐ μνηστῆριζέται*) Gott wird nicht benasrumpft, d. i. verspottet, er

lässt's sich nicht gefallen. S. das Folgende. Das Verspottetwerden Gottes aber (stärkerer Ausdruck des Gedankens *πειράζειν θεόν*) geschieht von dem, welcher durch unsittliches Verhalten thatsächlich zu erkennen giebt, er verachte Gott und halte sein Richten für nichtig. Zu *μυκτηρίζειν*, eigentlich die Nase rümpfen (vgl. Horat. I, 65. Ep. I, 19<sup>45</sup>), dann verhöhnen, vgl. Sueton. Claud. 4: *σκώπτειν καὶ μυκτηρίζειν*. Sext. Emp. adv. math. 1<sup>217</sup>. Job 22<sup>19</sup>. Prv 1<sup>30</sup>. 12<sup>8</sup>. III Esr 1<sup>51</sup>. Vgl. auch *μυκτήρ* Diog. L. 2<sup>19</sup>. Lukian. Prom. 1., *μυκτηρισμός* IIMkk 7<sup>39</sup> und *μυκτηριστής* Athen. 4. 182. A. 5. 187 C. — *ὁ γὰρ ἐὰν σπείρῃ* etc.) Beweis für *θεὸς οὐ μυκτηρίζεται*. Die Identität der gesäeten Saamenart und der davon geernteten Fruchtart (*τοῦτο*, dieses, nichts Anderes, z. B. von Unkrautsaamen, keinen Weizen) ist Bild des adäquaten Verhältnisses des sittlichen Thuns im zeitlichen Leben und der Vergeltung beim Gerichte. Vgl. II Kor 9<sup>6</sup>. Dasselbe gangbare Bild der Vergeltung: Hos 8<sup>7</sup>. Job 4<sup>8</sup>. Prv 22<sup>8</sup>. JSir 7<sup>2</sup>. Plat. Phaedr. 260 D. Arist. Rhet. 3<sup>4</sup>. Plut. Mor. 394 D. Cic. de orat. 2<sup>68</sup>: „ut sementem feceris, ita metes“.

68. Begründung des vorherigen Satzes. „So ist es, da ja die zwiefache, entgegengesetzte Art des Bodens, welcher den Saamen empfängt, auch die zwiefache entgegengesetzte Erndte geben wird“. P. hat sich nämlich, wie es die abgebildete Sache (Böses — Gutes) mit sich brachte, bei *ὁ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ θερίσει* zwei verschiedenartige Klassen von Saamen vorgestellt, deren zweierlei Saatboden ebenfalls wesentlich verschieden ist; die eine Klasse begreift alle die Saamenarten, welche auf das eigene Fleisch gesäet, die andere alle die, welche auf den heiligen Geist gesäet werden. Wer nun die erstere Klasse von Saamen aussäet, wer also auf sein eigenes Fleisch säet, wird aus diesem Saatboden, welchen er mit dem entsprechenden Saamen bestellt, Verderben erndten u. s. w. Wir haben mithin hier keine Aenderung im Bilde, so dass P. die Bezeichnung des Saamens verlasse und auf die des Bodens übergehe (Rück., Hofm., nach welchem diese Aenderung erst den Zusammenhang mit 6<sup>6</sup> verdeutlichen soll), sondern einen Nachweis, dass das Verhältniss nach Maassgabe des zweierlei Bodens, welcher dabei in Betracht komme, nicht anders sein werde, als 6<sup>7</sup> gesagt ist. *ὅτι* steht hier keineswegs einzig (Holst.), sondern, wie sehr häufig, in der Bedeutung des deutschen denn zur Einführung eines als selbstständiger Gedanke eintretenden Grundes (vgl. Buttm. NT Gr. 200), und zwar, wie öfters (Röm 5<sup>5.8.</sup> 8<sup>27.29.</sup> 9<sup>28.</sup> IKor 1<sup>25.</sup> 4<sup>9.</sup> 10<sup>17.</sup> II Kor 8<sup>17.</sup> 10<sup>10.</sup> I Th 4<sup>16</sup>) eines logischen

Grundes, der zum Beweise oder zur Erläuterung dient. Keiner Widerlegung bedarf die wunderliche Erklärung: „das wird er erndten, (das nämlich), dass wer da säet auf das Fleisch — erndten wird u. s. w.“ (Holst.) — ὁ σπείρων εἰς τ. σάρκα ἑαυτοῦ) d. h. wer so gesinnt ist und handelt, dass sein eigenes Fleisch (s. z. 5<sup>16</sup>) das bedingende und treibende Element seiner Gesinnungen und Handlungen ist. ἑαυτοῦ ist hinzugefügt, weil hernach ein objectives Princip, τὸ πνεῦμα, diesem selbstischen subjectiven entgegengesetzt wird \*). Bei εἰς τ. σάρκα ἑαυτοῦ an die Beschneidung zu denken (Pelag., Schoettg., vgl. Rück. u. auch Usteri) liegt ganz vom Contexte fern. — φθοράν Verderben, Untergang (Röm 8<sup>21</sup>. Kol 2<sup>22</sup>. II Pt 2<sup>12</sup>. LXX. Ps 102<sup>4</sup>. Sap. 14<sup>12</sup>. Thuc. 247. Plat. Pol. 8. 546 A. u. oft), d. i. hier, dem Gegensatz von ζωὴ αἰώνιος entsprechend, die ewige ἀπώλεια, also nicht selbst bloss die Vergänglichkeit des σῶμα (Chrys., Theodoret, Theophyl.), wogegen auch entscheidet, dass auch die wahren Christen, welche vor der Parusie sterben, das Loos der Verwesung theilen, der Zeitpunkt der Erndte aber nicht früher als die nahe Parusie gedacht ist (69), bei welcher dann φθορά oder aber ζωὴ αἰώνιος das Ergebniss des Gerichts sein werde. Dagegen liegt die von Meyer und Wiesel. verworfene Annahme sehr nahe, dass für ἀπώλεια hier der Ausdruck φθορά gebraucht ist mit Beziehung auf die φθορά der σὰρξ (IKor 15<sup>42.50</sup>), die Vergänglichkeit der materiellen Naturseite des Menschen, die der σπείρων εἰς τ. σάρκα mit Abwendung von dem ewigen Gott, der Quelle alles Lebens, zu seinem Lebensprincip macht. Vgl. Röm 8<sup>13</sup>. II Pt 2<sup>12</sup>. (Aehnlich de Wette, Reithm., Eadie, Holst.). — ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα) So wenig, wie Kap. 5 ist hier τὸ πνεῦμα die höhere Natur des Menschen (Rück., Schott u. d. Meisten, auch Ernesti Urspr. d. Sünde I. 60. II. 90f), sondern (so auch Wieseler u. Hofm.) der Geist Gottes; treffend bemerkt schon Hieron., dass deshalb P. nicht wieder ἑαυτοῦ (welches Ernesti willkürlich wieder suppliren will) zugesetzt habe. Um so weniger ist d. St. für die Ver-

\*) Sonderbar willkürlich Luther 1519 u. 1524: P. wolle den Gedanken de seminatione masculini in carnem feminae entfernen. Aber 1538 bleibt er consequent bei der Beziehung auf das Verhältniss zu den Lehrern und erklärt: „qui nihil communicat ministris verbi, sed se solum bene pascit et curat, id quod caro suadet“, etc. Vgl. Calov. u. M., auch Hofm.: wer das, was er besitzt, auf sein eigenes Fleisch wendet, um dessen Begierden zu befriedigen. Uebrigens benutzten die Enkratiten u. St. (s. Hieron.), um die Geschlechtsgemeinschaft und Ehe zu verwerfen; wer ein Weib gebrauchte, säe aufs Fleisch u. s. w.

dienstlichkeit der guten Werke zu missbrauchen. Sinn ohne Bild: Wer so gesinnt ist und handelt, dass der göttliche Geist das ihn Bestimmende und Treibende ist. — ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει etc.) bei der Parusie. S. übrigens Röm 8<sup>11</sup>. 15—17. II Kor 5<sup>5</sup>. Eph 1<sup>24</sup> φθορά und ζωὴ αἰώνιος sind als die zweierlei Producte gedacht, welche aus dem zweierlei Saatenboden erwachsen sein werden.

6s. Ermunterung, in dem mit dieser zweiten Art des Säens Gemeinten nicht zu ermüden; τὸ καλὸν ποιοῦντες ist dasselbe, was bildlich mit εἰς τὸ πνεῦμα σπείροντες ausgedrückt wäre. Das zu dieser Aufforderung einfach überleitende autem (δέ) kann nicht an die Ermahnung 6s, welcher es eine andere zufüge, angeknüpft werden (Hofm.). — ἐκκακῶμεν) Ueber diese Form und die Form ἐγκακ. (Lachm., Tisch.) s. z. II Kor 4<sup>1</sup>. Zu der „levis paronomasia“ (Winer), in καλὸν und ἐκκακ. vgl. II Th 3<sup>13</sup>. Wer den sittlichen Muth verliert (ἐκκακαῖ), verliert die sittliche Kraft (ἐκλύεται). — καιρῷ γὰρ ἰδίῳ in dem für das Erndten eigens bestimmten Zeitpunkte (Mt 13<sup>30</sup>), womit die Zeit der Parusie gemeint ist, welche man mit Ausdauer im Guten erwarten muss. Vgl. ITim 6<sup>15</sup>. Tit 1<sup>3</sup>. — μὴ ἐκλυόμενοι nicht lass werdend (Mt 15<sup>32</sup>. Mk 8<sup>3</sup>. Hbr 12<sup>3</sup>. IMkk 3<sup>17</sup>. Wetst. I. 426. Loesner 366), was aber nicht von der Nichttermattung bei dem Erndten zu verstehen ist\*), wie man darin einen Gegensatz entweder gegen die Mühen des eigentlichen Erndtens (Theodoret., Theophyl., Oecum.) oder gegen die Arbeit der Aussaat (Usteri) gefunden hat (Chrys., Clarius u. M. verbinden Beides). Beide gegensätzliche Beziehungen würden eine ebenso schwache und entbehrliche wie fast spielende Charakteristik der ewigen Erndte ergeben. Dazu kommt, dass nicht die Beschaffenheit des Erndtens (die verstand sich 6s von selbst), sondern die Zeit des Erndtens den das μὴ ἐκκακ. begründenden Punkt enthält, wesshalb zu καιρῷ ἰδίῳ Calvin treffend bemerkt: „Spe igitur et patientia suum desiderium sustineant fideles et refrenent“. Daher ist μὴ ἐκλυόμεν. vielmehr zu fassen: wofern wir nicht lass werden im Thun des Guten. S. schon Phot. b. Oecum. 766 D. und Beza, Calvin, Grot., Beng. u. fast alle Neueren. Dies bezeichnet den gegenwärtigen Zustand, durch welchen die künftige Erndte bedingt ist. Nicht eine schleppende Wiederholung (Usteri) liegt darin, sondern eine die Wichtigkeit der Bedingung nach-

\*) so dass der Gedanke ausgedrückt wäre: „nulla erit satietas vitae aeternae“, Calov. Das meint auch Luther's Uebersetzung ohne Aufhören (Vulg.: non deficientes); vgl. Estius.

drücklich betonende nochmalige Hervorhebung derselben durch ein correlates Wort, welches mit angelegentlichem Accente abschliesst. Vgl. Fritzsche ad Rom. I. 388. Und nicht wäre *μὴ ἐκλυθέντες* richtiger gewesen (Rück., Hofm.), sondern: „videndum, quod quoque loco tempus vel ferri possit“, Herm. ad Viger. 773. Die Erklärung von Ewald: unweigerlich, d. i. nothwendig, ist ohne sprachlichen Grund. Unrichtig lässt Hofm. mit *μὴ ἐκλυόμενοι* einen neuen Satz anheben; denn P. hat ἄρα οὖν immer an die Spitze gestellt, hätte aber hier den Nachdruck von *μὴ ἐκλ.* völlig gewahrt, wenn er statt ἄρα οὖν bloss οὖν oder bloss ἄρα gesetzt hätte.

6<sup>10</sup> \*). Schlussermahnung des mit 6<sup>6</sup> begonnenen Brieftheils, aus dem vorherigen *καιρῷ γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν μὴ ἐκλ.* gefolgert (*ἄρα οὖν*). Das Charakteristische dieser Ermahnung liegt in *ὥς καιρὸν ἔχομεν*, welches daher mit Nachdruck vorangestellt ist: wie wir eine dazu geeignete Zeitfrist haben. (Beispiele zu *καιρὸν ἔχειν*, *opportunum tempus habere*, s. bei Wetst.) Diese Frist wird abgelaufen sein, wenn die Parusie eintritt! so müssen wir sie durch das *ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν* als die unsrige nützen. Derselbe Gedanke wie das *ἐξαγοράζεσθαι τ. καιρὸν* Eph 5<sup>16</sup>. Kol 4<sup>5</sup>. Hofm. legt ein, es werde für die Christen noch vor der Parusie eine „Stunde der Anfechtung“ kommen, in welcher sie nur (?) das Uebel bestehen, nicht aber einer dem andern Gutes zuwenden können. Dieser Gedanke ist nach 6<sup>9</sup> contextwidrig und sonst nirgends ausgesprochen; auch beruht seine Eintragung auf der unrichtigen Erklärung des *ἐργάζ. τ. ἀγαθόν* von der Gutthätigkeit und auf der schiefen Vorstellung, als ob das Wohlthun werde unmöglich werden. — *ὥς* ist das gewöhnliche wie, d. i. so wie es diesem Umstande, dass wir *καιρὸν ἔχομεν*, entsprechend und angemessen ist. Vgl. Lk 12<sup>58</sup>. Joh 12<sup>35</sup>. Clem. 2. Cor. 9: *ὥς ἔχομεν καιρὸν τοῦ ἰαθῆναι, ἐπιδῶμεν ἑαυτοὺς τῷ θεραπεύοντι θεῷ*. Die Bedeutung wie ebenfalls fest haltend Andere: prout habemus opportunitatem, d. i. wann und wie wir Gelegenheit haben. So Knachtb., Homberg, Wolf, Zachar., Hilgenf. Hierzu wäre zwar kein bedingendes ἂν nöthig, aber die Aufforderung wäre sehr schwach, und *καιρὸν* hat durch 6<sup>9</sup> seine ganz bestimmte Beziehung erhalten. Andere fassen *ὥς* causal (Heind. ad Gorg. 113. Matthiae 1511). So Koppe, Paulus, Usteri („weil wir Zeit und Gelegenheit haben“), de Wette, auch Winer, welcher sich jedoch zwischen quoniam und prout nicht entscheidet. Allein bei P. findet

\*) *ἐργαζόμεθα* (AB\*) für *ἐργαζώμεθα* (NB\* CDFG 17. Vulg. m. Väter) ist Schreibfehler.



sich *ὡς* im Sinne von weil niemals (auch nicht IITim 1<sup>3</sup>). Die Meisten erklären so lange als (so auch Flatt, Rück., Matthies, Schott, Olsh., Kähl.), was es aber nie heisst, auch Lk 12<sup>58</sup> nicht. — *τὸ ἀγαθόν*) das sittlich Gute, nicht das Nützliche (Olsh.). Von der contextwidrigen Fassung der Wohlthaten (Erasm., Beza, Calvin, Estius u. V., auch Schott, de Wette, Wieseler u. Eadie), worauf auch Hofm. (das auf Andere gerichtete Gutes thun) hinauskommt, hätte nicht bloss der Artikel, sondern auch der bei P. in bestimmter Ausprägung mit *ἐργάζεσθαι* von werththätiger Sittlichkeit gebrauchte Ausdruck (Röm 2<sup>10</sup>. Eph 4<sup>28</sup>) überhaupt abhalten sollen. Das *ἀγαθόν* ist hier das Nämliche was *τὸ καλόν* 6<sup>9</sup>. Das Gute ist auch das sittlich Schöne. Vgl. bes. Röm 7<sup>18f</sup>. — *πρὸς*) im Verhältniss zu, im Verkehre mit; s. Winer § 49, h. Sturz Lex. Xen. III. 698. Bernhardy 255. — *τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως*) die Genossen des Glaubens, die Gläubigen. *οἰκείος*, zunächst Hausgenosse, wird dann überhaupt im Sinne besonderer Zugehörigkeit vgl. LXX. Jes 58<sup>7</sup>) gebraucht, wobei die Vorstellung eines Hauses nicht weiter stattfindet. So mit dem Gen. eines abstractum, wie *οἰκεῖοι φιλοσοφίας* (Strabo I. 13 B.), *γεωγραφίας* (Strabo I. 25 A.), *ὀλιγαρχίας* (Diod. Sic. 13<sup>91</sup>) u. dergl. b. Wetst. 236. Schweigh. Lex. Polyb. 401. Vgl. *τὰ τῆς ἀρετῆς οἰκεῖα* IIMkk 15<sup>12</sup>, *τὰ τῆς φύσεως οἰκεῖα* Dem. 1117<sup>25</sup>. Die *πίστις* ist der christl. Glaube; dessen Zugehörige sind die *πιστεύοντες*. Das Gegenheil wäre: *τοὺς ἄλλοτριους τῆς πίστ.* Die Vorstellung, dass die Kirche *οἶκος θεοῦ* sei (ITim 3<sup>15</sup>. Hbr 3<sup>2</sup>. 5<sup>6</sup>. 10<sup>21</sup>. IPt 4<sup>17</sup>), wird mit Unrecht hierher gezogen, um den Sinn zu gewinnen: „qui per fidem sunt in eadem atque nos familia Domini“ (Beza, vgl. Estius, Michael. u. M., auch Schott und Olsh., Wieseler; auch Ewald, welcher den Begriff auf die nämliche Gemeinde beschränkt). Denn *τῆς πίστεως* enthält für *τοὺς οἰκείους* die vollständige Bestimmung, und jener Sinn müsste etwa durch *τοὺς ἡμῶν οἰκείους τῆς πίστεως* (vgl. Phl 2<sup>30</sup> al. Winer § 30<sup>3</sup>, Anm. 3) ausgedrückt sein. P. hätte auch einfach *πρὸς τοὺς πιστεύοντας* sagen können, aber der Ausdruck *οἰκείους τ. π.* ist motivirender. Unter den *πᾶσι*, in Verhältniss zu denen man das sittlich Gute ins Werk zu setzen hat, haben vor den dem Glauben Fremden, obwohl auch diesen gegenüber zu halten ist, was Kol 4<sup>5</sup>. ITh 4<sup>12</sup> gefordert wird, doch die Glaubens-Zugehörigen, die vornehmsten, weil eben in der damit gegebenen besondern heiligen Gesellschaftspflicht beruhenden, Ansprüche.

Anmerk.: Wäre die Lesart *ἐργαζόμεθα*, welche Ewald befolgt, die ursprüngliche, so wäre nicht mit Winer (im Kommt., nicht in d. Gramm. § 413) der Indic. als stärkerer und bestimmter Ausdruck statt des Conjunct. adhortativi zu fassen (thun wir also das Gute), da dieser Gebrauch des Praesens Indic. (Jacobs ad Ach. Tat. 559 ad Delect. epigr. 228. Heind. ad Gorg. 109. Bernhardt 396) in nicht fragender Rede (Joh 1147) dem NT fremd ist, so oft sich auch Gelegenheit dazu dargeboten hätte. Die fragende Fassung des ganzen Satzes aber hat Lachm. (auch Röm 1419) mit Recht wieder verlassen, da ein solches gänzliches Abbrechen mit einer Frage sonst nirgends bei P. vorkommt, und der Zusatz *μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οικίους τῆς πίστεως* nicht eine fragende, sondern eine assertorische Natur der Rede anzeigt. Vielmehr würde *ἐργαζόμεθα τὸ ἀγαθόν* die Sache als wirklich stattfindend hinstellen (wir thun es, wir halten es so, es ist unsere Maxime), also der dem Ap. gangbaren idealen Bezeichnung des christl. Lebens angehören, was zwar am Schluss einer Rede, wie mit Triumph, sehr passend an seiner Stelle sein könnte, jedoch hier im unmittelbaren Zusammenhange mit lauter Ermahnungen und Aufforderungen etwas Fremdartiges hätte.

#### V. Eigenhändiger Schlussabschnitt. 611—18.

611—16\*). P. deckt die Grundrichtung seiner Gegner auf im Gegensatze zu der seinigen.

611. Vorbemerkung. Nicht „ein wunderlicher Vers“, dessen Inhalt „ein sonderbarer Einfall“ ist (Usteri), sondern nach seiner auch anderweit bekannten Weise (IKor 1621. Kol 418. II Th 317) fügt P. dem bis hierher dictirten Briefe (vgl. Röm 1622) von 611 an den Schluss eigenhändig hinzu\*\*), durch welche eigenhändige Schlüsse die Briefe ihren authentischen Charakter trugen, s. II Th 22. 317. Dieser Schluss unsers Briefs aber, weil dessen Hauptsachen noch einmal in aller Schärfe zusammendrängend, sollte als so besonders wichtig den Lesern in die Augen fallen, dass er ihn von 612 an mit recht grossen Buchstaben schrieb\*\*\*), wie auch wir,

\*) Vgl. den Excurs von Holsten I. 343ff. über 612—16.

\*\*) Nach II Th 317 ist anzunehmen, dass P. alle seine Briefe eigenhändig geschlossen habe, auch wenn er es nicht ausdrücklich sagt.

\*\*\*) Den nächsten Nachdruck hat das deshalb auch gesperrt gestellte *πηλικοις*; der fernere Accent liegt auf *τῇ ἐμῇ χειρὶ*. Dabei kann jedoch zweifelhaft bleiben, ob P. bloss 612 mit grösseren Buchstaben geschrieben, und das weiter Folgende zwar auch eigenhändig,

was wir als absonderlich bedeutsam beachtet wünschen, mit grösserer Schrift auszeichnen im Schreiben und im Drucke. Hierauf, und somit auf die ganz besondere Wichtigkeit des nun schliesslich noch nicht durch Schreibers Hand, sondern eigenhändig mit grosser Schrift Hinzuzufügenden, macht P. seine Leser aufmerksam und sagt: Sehet, mit wie grossen Buchstaben ich euch (das Folgende von 6<sup>12</sup> an) geschrieben habe eigenhändig! Weder ἰδετε (gegen Rück. u. Schott) noch ἔγραψα (gegen Usteri) steht der Beziehung auf das Folgende entgegen; denn P. hat in seiner Vorstellung nicht den jetzigen Zeitpunkt, wo er eben erst schreiben will, sondern den Zeitpunkt, wo seine Leser den Brief empfangen haben und lesen, nach gewöhnlicher antiker Briefstellerweise (vgl. Thuc. 1.1. Isocr. ad Demonic. in Martyr. Polyc. 10.1. Krüger § 53<sup>10, 1</sup>). Ebenso steht ἐπεμψα („respectu habito temporis, quo alter donum accipiebat“ Kühner ad Xen. Anab. 1, 9<sup>25</sup>). Act 23<sup>30</sup>. Phl 2<sup>28</sup> und ähnliche Ausdrücke Phm 11. II Kor 8<sup>18</sup>. II Joh 12. Act 15<sup>27</sup>. 23<sup>30</sup>), und wenn allerdings ἔγραψα im NT meistens auf einen früheren (IKor 5<sup>9</sup>. II Kor 2<sup>3</sup>. 4<sup>9</sup>. 7<sup>17</sup>. III Joh 9), theils auf einen fertig vorliegenden (Röm 15<sup>15</sup>. IPT 5<sup>12</sup>), Brief oder einen vorangehenden Theil des Briefes (IKor 9<sup>15</sup>. Phm 19<sup>21</sup>. I Joh 2<sup>14</sup>. 21<sup>26</sup>) zurückblickt, während mit Beziehung auf das, was der Schreibende augenblicklich unter der Feder hat, gewöhnlich γράφο steht (IKor 4<sup>14</sup>. 14<sup>37</sup>. II Kor 13<sup>10</sup>. II Th 3<sup>17</sup>. I Joh 2<sup>12</sup>. 13), so spricht doch für die Beziehung von ἔγραψα an uns. St. auf das Folgende die Parallele Phm 19, wo ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ sicher nicht auf das Vorangehende (Winer § 40<sup>2</sup>, Eadie), sondern auf das Folgende geht. Ueberdem wurde gerade an uns. St. P. durch das ἰδετε mit Nothwendigkeit dazu geführt, den Zeitpunkt ins Auge zu fassen, in dem die Leser den Brief sehen würden. Mit unserer Fassung stimmen Holst., Voem., Matthias, Windischm., Reithm., Lightf., Phil., Kähl. Auch Grot. („sua manu scripsit omnia, quae jam sequuntur“), Studer u. Laurent beziehen auf das Folgende; doch erklärt Grot. πηλίκους sprachwidrig wie viel, so dass P. die Länge des eigenhändigen Schlusses bemerklich mache, und Studer fasst es von der Unförmlichkeit der Buchstaben (s. dagegen nachher), während Laurent (in d. StKr 1864 644ff. u. in s.

---

aber mit seiner gewöhnlichen Schriftweise, oder ob er die grossen Schriftzüge bis 6<sup>16</sup>, oder bis 6<sup>18</sup> fortgeführt habe. Die innere Zusammengehörigkeit von 6<sup>12</sup>—16, die gleichmässige feierliche Haltung dieser Verse bis zu ihrem feierlichen Schlusse und das abbrechende Gepräge von 6<sup>17</sup> vereinigt sich, das Zweite anzunehmen.

NT St. 125<sup>5</sup>) gegen die Wortbedeutung bei dem qualibus der Vulg. stehen bleibt und meint, P. habe diesen Briefschluss mit Cursivschrift geschrieben. Gewöhnlich aber (auch Ewald, Wieseler, Hofm., Eadie) bezieht man 6<sup>11</sup> auf den ganzen Brief, welchen P. eigenhändig geschrieben habe\*), indem man *πηλίκους* entweder mit Chrys., Theodoret., Theophyl., Oecum., Cajet., Estius, Winer, Rück., Usteri, Hilgenf. von der durch Ungeübtheit im Griechisch-Schreiben, oder wie Eadie für möglich hält, durch Alter und Schwäche verursachten Unförmlichkeiten der Buchstaben\*\*), oder aber *πηλίκ. γράμμ.*: welch' einen grossen Brief ich euch geschrieben habe, erklärt. So die Meisten, auch de Wette, Hofm. Allein gegen letztere Fassung, wenngleich der Brief trotz I Pt 5<sup>12</sup>. Hbr 13<sup>22</sup> für einen eigenhändigen immerhin lang genug wäre, spricht schon der dabei angenommene Gebrauch von *γράμματα* für *ἐπιστολή*\*\*\*), da P. sonst immer einen Brief *ἐπιστολή*

\*) wobei man auf verschiedene Gründe der eigenhändigen Abfassung gerathen hat. Pelag.: P. habe zeigen wollen, dass er sich nicht fürchte! Ambros. vgl. Augustin. und Michael.: er habe die Aechtheit des Briefs beweisen wollen. Chrys. (welcher übrigens auch den Grund des Pelag. mit annimmt), Luther, Calvin, Calov u. V.: er habe den Galatern seine angelegentliche Sorgfalt um sie zeigen, sie aufmerksam zum Lesen machen wollen u. dergl. Hilgenf.: es sei ihm so viel an dem Briefe gelegen gewesen. Ewald: Timotheus sei gerade nicht bei ihm gewesen, als er den Brief verfasst habe, und so wolle er sich nun in der etwas spätern Nachschrift wegen der grossen, unschönen Buchstaben, in welchen er den Brief geschrieben, entschuldigen. Hofm.: die eigenhändige Schrift habe den Ap. seinen Lesern „gleichsam lebhaft vor Augen stellen sollen“. Dabei meint Hofm., P. habe sonst nicht eigenhändig geschrieben, um die Zeit zur Beschaffung seines Lebensunterhalts nicht ohne Noth zu kürzen. Als ob das Dictiren in die Feder eines Anderen nicht eben so viel Zeitaufwand erfordert hätte! Schwerlich waren Tertius oder Timoth. Schnellschreiber. Und P. soll doch nicht während seiner Zeltmacherarbeit seine Briefe, die so viel Abgezogenheit und Sammlung der Geistesarbeit voraussetzten, dictirt haben?

\*\*) Nicht so, wie oft angegeben wird, Hieron., welcher vielmehr diese Ansicht verwerfend anführt und annimmt, bis 6<sup>11</sup> habe der Amanuensis geschrieben, von 6<sup>11</sup> an aber P. selbst, und zwar mit recht grossen Buchstaben, damit man eine ächte Handschrift und zugleich seine angelegentliche Fürsorge erkenne. Hieron. kommt also unserer Erklärung am nächsten, trägt jedoch in das *πηλίκους* Absichten ein, welche mit der Grösse der Buchstaben nicht natürlich zusammenhängen und ohne Andeutung von dem Leser nicht erkannt werden konnten. Besser Theodor. Mopsv., welcher ebenfalls *πηλίκους γράμμ.* richtig versteht (*μείζουσιν ἐχρήσατο γράμμασιν*) und als Zweck angiebt, P. habe *μέλλων καθάπτεσθαι τῶν ἐναντίων* andeuten wollen, dass er nicht *ἐρυθρίζῃ οὔτε ἀρνείται τὰ λεγόμενα*.

\*\*\*) An und für sich kann kein Zweifel sein, dass *γράμμα* (scriptum

nennt (IKor 5 9. 16 s. II Kor 3 1f. 10 10. II Th 2 2. 3 14. 17), mit *γραμμά* hingegen im Singul. (Röm 2 27. 29. 76. II Kor 3 6) und Plur. (II Kor 3 7) eben so constant den Begriff Buchstabe ausdrückt; entscheidend aber tritt hinzu, dass der Dativ. (instrum.) statt des Accus. (Act 23 25. Röm 16 22. IIPt 3 1.) gänzlich wider allen Gebrauch wäre \*). Der Dativ wäre nur dann passend, wenn statt *ἔγραψα* etwa *παρεκάλεσα* oder ein ähnlicher Ausdruck folgte. Die erstere Fassung aber von der Unförmlichkeit der Buchstaben hat theils wider sich, dass der Begriff von *ἀμορφία* in *πηλίκους* willkürlich eingetragen wird, da diese Beschaffenheit keineswegs ein wesentliches Merkmal grosser Buchstaben ist; theils dass die ausdrückliche (nicht etwa entschuldigende) Hinweisung auf die mangelhafte Schrift unmotivirt wäre; theils auch, dass Ungeübtheit im Griechisch-Schreiben von P. nicht anzunehmen ist. Nach Wieseler sind die grossen Buchstaben recht leserliche (zum Vorlesen des Briefs), und P. will durch die Bemerklichmachung dieses Umstandes seine grosse, keine Macht scheuende Liebe zu den Lesern hervorheben. Aber so käme doch die Sache auf eine Kleinlichkeit hinaus. Die Galater hatten viel grössere Beweise seiner Liebe als die Grösse seiner eigenhändigen Buchstaben, die ohnehin von der Leserlichkeit sehr verschieden sein konnte. 6 12 \*\*). So viele ein gutes Ansehen zu haben wünschen im Fleische (in der Sphäre des Fleisches), diese (allein und keine Anderen) nöthigen euch dazu, euch beschneiden zu lassen, damit sie nicht wegen des

II Tim 3 15. Joh 5 47), je nach dem Contexte Brief heissen kann, so dass es im Plur. epistolae bezeichnet (Act 28 21 und oft bei Griechen), aber auch von einem einzelnen Briefe gemeint sein kann. So z. B. Thuc. 1 30. 7, 8 s, wo *ἐπιστολή* kurz vorher steht. Xen. Cyr. 4, 5 26, wo *ἐπιστολή* gleich nachfolgt. Xen. Eph. 2, 5 u. dazu Locella. Vgl. auch Lk 16 6. Act 28 21. IMkk 5 10. 14. Ignat. Rom. 8 ad Polyc. 7.

\*) Ganz ungehörig vergleicht Hofm. den Gebrauch, ein Verbum mit dem davon abgeleiteten Nomen abstractum dativisch zu verbinden (Buttm. NT Gr. 159); eben so ungehörig den Ausdruck *εἰπεῖν λόγῳ* Mt 8 8 (s. z. d. St.) Lk 7 7. Nicht einmal derjenige Gebrauch von *εἰπεῖν λόγῳ*, nach welchem es „als Redner vortragen“ bezeichnen kann (Krüger zu Thuc. I, 22 1), würde hier analog sein. Wirklich entsprechend sind nur Phrasen wie z. B. *χρυσοῖς γράμμασι γράφειν*, mit goldenen Buchstaben schreiben, Lukian. Alex. 43, *μεγάλους γράμμ. ἀναγράφειν*, mit grossen Buchstaben aufschreiben, Gymn. 22, *γράμματα Ἑλληνικοῖς*, Lk 23 38. Elz., *Φοινικίοις γράμμ.*, Soph. Fragm. 460 D.

\*\*) *μή* ist nicht hinter *ἵνα* (Elz.), sondern (nach NABCD Vulg., Goth. etc.) hinter *Χριστοῦ* zu lesen. — Der Indic. nach *μή*: *διώκονται* (Tisch. nach ACFGKLP) für das gutbezeugte *διώκονται* (Elz., Lachm., Treg., WH. nach NBDE Min., Chrys., Theodoret., Dam.) ist wohl Fehler der Abschreiber; vgl. Buttmann Gr. 202. 39 u. Zimm.)

Kreuzes Christi verfolgt werden. — *ἐνπροσωπῇσαι*) *ἐνπροσωπεῖν* ist sonst in der Schriftsprache nicht aufbehalten, aber in der Bedeutung „ein gutes, wohlgefalliges Ansehen oder Aussehen haben“ sicher zu bestimmen nach dem bei den Griechen sehr gangbaren Adjektiv *ἐνπρόσωπος* schön von Ansehen (vgl. Xen. Mem. 1, 3<sup>10</sup>), was nur durch den Zusammenhang eine gegensätzliche Beziehung zum Inneren und Wirklichen erhalten kann (Herod. 7<sup>168</sup>. Dem. 277<sup>4</sup>. Lukian. Herm. 51). — *ἐν σαρκί*) kann nur zu *ἐνπρόσωπ.* gehören und daher unmöglich, als stände *σαρτικοὶ ὄντες* oder *ἐν σαρκὶ ὄντες*, „dadurch, dass sie *σαρτικοί* sind“, wie Wieseler will, oder „während sie im fleischlichen Wesen befangen sind“, wie Meyer erklärt, indem er die Scheinheiligkeit, den sittlichen Widerspruch im Wesen dieser Leute dadurch charakterisirt findet, dass sie eine wohlgefällige Aussen- seite mit einem ungeistlichen, fleischlichen Lebensstande, in welchem sie sind, verbinden. Auch kann *σάρξ* hier ebenso wenig wie irgendwo „das Element des sündigen Menschenwesens“ (Meyer, ähnlich Wieseler) ganz im Allgemeinen bezeichnen. Vielmehr muss darin der Begriff des Aeusserlichen, Sinnlichen hervortreten in bestimmter Beziehung auf die Beschneidung. Diese letztere Beziehung ergiebt sich nicht bloss aus 6<sup>13</sup>, sondern auch hier daraus, dass das ganz allgemeine auch im guten Sinn verwendbare *ἐνπροσωπ.* erst durch *ἐν σαρκί* diejenige Bestimmung erhalten kann, vermöge deren das *θέλειν ἐνπρ.* *ἐν σαρκί* als erklärendes Motiv für die Forderung der Beschneidung gedacht werden konnte, daher denn auch nicht *ἐνπρ.* (Meyer), sondern *ἐνπρ. ἐν σαρκί*, und zwar besonders letzteres den Nachdruck hat. Die Beziehung aber von *σάρξ* auf die materiell-leibliche Naturseite des Menschen erhellt hier im Zusammenhange aus dem mit unserem Versé enge verknüpften 6<sup>13</sup>. Hiernach kann *ἐν σαρκί* nicht den nichts- sagenden Sinn „bei den Menschen“ (Chrys., Theodoret., Oecum., Hier., Eras., Calv., Grot.), oder „bei den Juden“ (Corn. a Lap., Est.) haben. Andererseits kann es auch nicht heissen: „durch äusserliche fleischliche Dinge, wie die Beschneidung, die Beobachtung des Ceremonialgesetzes überhaupt“ (Rück. vgl. Beza, Gomar., Koppe, Rosenm., Winer, Ust., Matthies, Schott, Olsh. u. A.), wofür man *ἐν σαρκοῦς* erwarten würde. Ungenau ist auch die Erklärung Holstens I. „in der ungöttlichen Welt des sinnlichen, endlichen Scheins“, da dies *σάρξ* nicht bedeuten kann, und diejenige Hofmanns, die Beschaffenheit, vermöge deren Einer guten Eindruck macht, beruhe in solchem, das Fleisch ist, da die hierbei angenommene Bedeutung von *ἐν* unrichtig, auch durch Phl 3<sup>3</sup>

und ähnliche Stellen (an denen der Begriff des Beruhens durch das Verbum gegeben ist), nicht belegt werden kann. Vielmehr wird durch *ἐν σαρκί* die leiblich-psychische Naturseite des Menschen als die Sphäre bezeichnet, in welcher die Irrlehrer im Gegensatz zum Göttlichen ein schönes Ansehen zu gewinnen streben. Wenn dies Streben nun als das Motiv für das judaist. Dringen auf die Beschneidung der Heidenchristen geltend gemacht wird, so ist dies so gemeint, dass die Beschneidung von den Judaisten als ein in das Gebiet des Fleisches fallendes äusserliches nationales Ehrenzeichen aufgefasst wird, dessen fortgehende Bedeutung sie dadurch bei den Heidenchristen zur Anerkennung bringen, dass sie auch diese zur Annahme desselben nöthigen. Dies geht aus 6<sup>13</sup> deutlich hervor. — *ἀναγκάζουσιν* sie gehen damit um, sind damit beschäftigt, auch die Beschneidung aufzunöthigen. S. Bernhardy 370. — S. über den Begriff von *ἀναγκάζ.* z. Mt 14<sup>22</sup>. Vgl. 23. 14. — *μόνον ἵνα* lediglich aus dem (eigen-nützigen) Motiv, damit u. s. w. — *τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ*) ist mit Rück., Ust., Matthies, Schott, Ols., B.-Crus., Hilgenf., Wieseler, Hofm., Lightf., Eadie als Dativ des Grundes oder der Ursache zu fassen (vgl. Röm 11<sup>20</sup>. II Kor 2<sup>12</sup>. Winer § 316, c. Kühner II. 380): wegen des Kreuzes Christi, damit dasselbe nicht bloss Ursache ihrer Verfolgung werde. *ὁ στ. τ. Χρ.* ist hier wie sonst bei P. (vgl. 5<sup>12</sup>) die Thatsache des Kreuzestodes Christi in ihrer den Ansprüchen des fleischlich nationalen Judenthums entgegengesetzten Bedeutung. Diese Bedeutung suchen aber die Judaisten jener Thatsache zu nehmen, indem sie die durch letztere verurtheilte Heilsnothwendigkeit der Beschneidung festhalten, um den Juden keinen Anstoss und Anlass zu ihrer Verfolgung zu geben. Die Erklärung: „damit sie nicht verfolgt werden mit dem Kreuze gleich Christo“ (Hieron., Luther, Grot., Seml., Michael., Koppe, Morus, de Wette, Ewald) ist völlig abzuweisen, da das Kreuz Christi nach 6<sup>14</sup> wie nach sonstigem paulin. Gebrauch dieses Begriffs als zum gesetzlichen Judenthum im Gegensatz stehende Heilsthatsache und nach 5<sup>11</sup> als Ursache der Verfolgung gedacht sein muss, als Mittel der Verfolgung aber überhaupt das Kreuz nicht vorzustellen ist. Nicht annehmbarer ist Holstens von Pfeiderer Paulin. 295. befolgte Auslegung: „damit sie (die sich Aergern den) nicht mehr durch das (Aergerniss am) Kreuze verfolgt werden“, d. h. nicht mehr durch die Unbeschnittenheit der paulin. Gemeinden an den dunklen Punkt, die schmerzliche Wunde erinnert werden, der ihnen der *σταυρὸς τ. Χρ.* war. Dagegen entscheidet, abgesehen von der an sich unmöglichen modern metaphorischen Fassung von

*διώκειν* und dem willkürlichen „nicht mehr“, trotz aller Widerrede die augenfällige Beziehung auf 5<sup>11</sup>, wonach die Verfolgung (hier wie dort von Seiten der nichtchristl. Juden) im eigentlichen Sinne zu fassen und das Kreuz Christi als ihre Ursache zu denken ist. Ohne Grund führt Holsten für seine und gegen die gewöhnliche Erklärung an, nach der letzteren hebe P. unlogisch feige Furcht als den alleinigen Beweggrund für das Drängen auf Beschneidung gerade da hervor (*μόνον ἵνα*), wo er unmittelbar vorher in demselben Satze einen ganz anderen Beweggrund geltend gemacht habe (*ὅσοι θέλουσιν*). Die beiden Sätze dienen freilich zur Erklärung des *ἀναγκάζουσιν*, aber sie brauchen nicht, wie Holsten will, identisch zu sein, oder wie Hofm. sie fasst, als positive und negative Seite derselben Sache „in Eins zusammenzugehen“, um in einem logisch richtigen Verhältniss zu stehen. Vielmehr ergibt sich letzteres auch nach unserer Fassung, wenn man beachtet, dass der Absichtssatz das alleinige unmittelbare Motiv für die Forderung der Beschneidung, der Vordersatz (*οἵτινες* etc.) aber als deren letzte Quelle die allgemeine Richtung angiebt, aus welcher auch jenes Motiv hervorgeht. Wenn die Judaisten nicht die Gleichgültigkeit der Beschneidung als Consequenz des Kreuzes Christi anerkennen wollen, um nicht das Missfallen und die Feindschaft der fanatischen Juden zu erregen, so hat dies schliesslich darin seinen Grund, dass sie vielmehr überhaupt in der Sphäre des Fleisches, zu der die Beschneidung nach ihrer Auffassung gehört, ein wohlgefälliges Ansehen erstreben.

6<sup>13</sup>\*). Denn nicht einmal die (in Rede stehenden) der Beschneidung Unterliegenden selbst (für ihre eigene Person) halten das Gesetz (wollen also noch weniger, dass ihr es haltet), sondern sie wollen, dass ihr euch beschneiden lasset, damit sie an eurem Fleische Ruhm haben. Dies begründet nicht bloss den vorangehenden Absichtssatz (*μόνον ἵνα*), wie Holsten, Reithm., Wieseler, Meyer u. d. M. wollen, sondern den ganzen Inhalt von 6<sup>12</sup>,

---

\*) *περιτεμνόμενοι* (Lachm., Meyer, WH. a. R. nach BL u. Min. vgl. F: *περιτεμνημοι* u. G: *περιτεμνημένοι*) ist offenbar Korrektur für das schwierige und überwiegend bezeugte *περιτεμνόμενοι* (Tisch. nach  $\aleph$ ACDKLP vielen Min. Augiens., Vulg., Pesch., Heracl., Sah., Arm., Marc. u. griech. Vätern). Die Uebersetzung: qui circumcisi sunt bei Codd. der It., Goth., Copt., Aeth. u. lat. Vätern beweist nicht, dass diese *περιτεμνόμενοι* lasen. Dass das Praet. nicht schlechthin nothwendig ist (Meyer, nach dem das Praes. nur durch den Mechanismus der Schreiber einkam, die eben vorher *περιτέμνεσθαι* geschrieben hatten und vielleicht an 5s sich erinnerten) s. d. Auslegung.

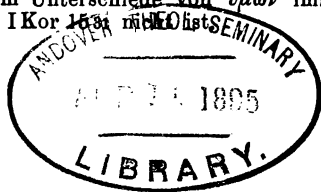


d. h. zunächst den Hauptgedanken, dass nur von fleischlicher Eitelkeit Getriebene auf die Beschneidung der Heidenchristen dringen, und nur nebenbei den von jenem abhängigen Gedanken des Finalsatzes. Dafür spricht, dass durch jenen Hauptgedanken die Motive der Judaisten principieller charakterisirt waren, als durch den Inhalt des Finalsatzes, dass die folgenden Antithesen 6<sup>14ff.</sup> mehr an den ersteren als an den letzteren anknüpfen, dass der negative Satz in 6<sup>13</sup> directer den Charakter der Judaisten bezeichnet als ihre unmittelbaren mit dem Beschneidungszwange verbundenen Absichten, und dass die zweite positive Hälfte von 6<sup>13</sup> deutlich sich auf ὅσοι θέλουσιν εἶπερ. ἐν σαρκί in 6<sup>12</sup> zurückbezieht. Also: dass das Dringen der Judaisten auf Beschneidung zuletzt aus fleischlicher Eitelkeit (und darum dann auch aus Angst vor Anstoss bei den Juden) hervorgeht, ergibt sich daraus, dass, wie für sie selbst die Beschneidung keine sittliche Wirkung und Bedeutung hat, so sie auch von den Heidenchristen dieselbe nur verlangen, um an ihrem Fleische einen Anlass eigenen Ruhms zu haben. — οἱ περιτεμνόμενοι) Diese richtige Lesart ist zwar dem Anschein nach bedeutend schwieriger, als die von Meyer vorgezogene περιτετμημένοι, aber sie ist keineswegs, wie Derselbe behauptet, „geradezu ungereimt“. Allerdings wegen dieses Partic. Praes. die Verföhrer der galat. Gemeinden als vormalige Heiden zu denken, die zum Theil noch im Begriffe waren, die Beschneidung anzunehmen, sei es nun sie allein (Neander, apostol. Z. I. 366, Windischm.), oder mit ihrem Anhang (de Wette), widerspricht dem ganzen Charakter ihrer Irrlehre, sowie allen geschichtlichen Spuren der judaist. Gegner des P. (Act 15. 5. II Kor 11. 22). Und unter den περιτεμνόμενοι im Gegensatze zu den 6<sup>12</sup> und in der zweiten Hälfte von 6<sup>13</sup> gemeinten Judaisten die von diesen verführten galat. Heidenchristen zu verstehen (Wiesel., Matthias), ist ebenso unmöglich als nur den Vers 12 auf die Judaisten, den ganzen Vers 13 dagegen auf die Juden überhaupt zu beziehen (Hofm., Wörn.). Denn die Subjekte von θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι müssen sowohl mit den περιτεμνόμενοι als mit den Subjekten von ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτ. 6<sup>12</sup> identisch sein. Und jedes Grundes entbehrt die Behauptung Hofmann's und Wörner's, es müsste οὐδὲ γὰρ αὐτοί, οἱ περιτ., νόμον φυλ. heissen, wenn dieser Satz mit dem vorhergehenden dasselbe Subjekt haben sollte, da doch durch οὐδὲ nicht οἱ περιτεμν. den vorher Genannten, sondern οἱ περιτεμν. αὐτοί denen gegenübergestellt werden, auf welche sich ihre Absichten beziehen. Die περιτεμν. sind also dieselben Judaisten jüdischer Abstammung, von

denen vorher und nachher die Rede ist. Aber auch in Bezug auf solche erklärt sich das Part. Praes., wenn es in zeitloser substantivischer Bedeutung (Winer § 457) jene als zur Klasse derjenigen gehörig bezeichnet, welche der andauernden Sitte gemäss beschnitten werden, der die Beschneidung erhaltenden Juden. Vgl. die von Hilgenf. angeführte Stelle in den *Acta Petri et Pauli* ed. Tisch. 63, wo sich die Worte Simons οὗτοι οἱ περιτεμνόμενοι (von den 12 Aposteln) noch nicht, wie Meyer glaubt, auch die (erst in der Antwort des P. geltend gemachte) ethische Beschneidung beziehen. Bei dieser Erklärung, welche im Wesentlichen übereinstimmend auch Hilgenf., Holst., Reithm., Möller, Lightf., Eadie, Kähl. haben, erscheint das Part. Praes. περιτεμν. sehr passend, da es für den Zusammenhang gerade wesentlich ist, dass auch die Beschneidung der Judaisten, obschon sie bei ihnen als Juden auf allgemeiner Sitte beruht, dennoch die Gesetzesbeobachtung nicht zur Folge hat. — οὐδέ — νόμον φυλάσσουσιν) Da durch οὐδέ die Judaisten selbst nur den von ihnen zur Beschneidung genöthigten Heidenchristen gegenübergestellt werden, so ist es ganz willkürlich, wenn Meyer damit einen Gegensatz gegen die übrigen Juden vermischt: „zwar fehlte es bei den Juden überhaupt trotz ihres Dünkels an der Befolgung des Gesetzes (Röm 2 17—23), aber wenigstens von jenen περιτεμνυμένοις, die solche Verfechter der Beschneidung und Dränger darauf sind (6 12), sollte man doch das Gesetzhalten erwarten! Doch nicht einmal sie selbst u. s. w.“ Vielmehr werden die Judaisten in ihrer Nichtbeobachtung des Mosaisch. Gesetzes in die allgemeine Kategorie der Juden eingereiht. Darnach darf man als Grund dieser Nichtbeobachtung nicht eine besondere „heuchlerische Schlechtigkeit der Leute“ (Meyer), oder ihr Auswählen unter den Geboten (Eadie) denken, natürlich auch nicht ihre Entfernung von Jerus. (Theodoret. u. A. auch Schott), sondern nur die allen Juden gemeinsame Unmöglichkeit völliger Gesetzeserfüllung überhaupt (Hieron., Estius, Usteri, Holst., Phil.). So aufgefasst dienen aber die Worte durchaus nicht (wie Meyer u. Wiesel. es dieser Erklärung vorwerfen) zur Entschuldigung jener Leute, sondern vielmehr zum Erweise, dass, wenn doch die Beschneidung auch bei ihnen keine wirkliche Gesetzesgerechtigkeit zur Folge hat, ihr Werthlegen auf dieselbe nicht aus sittlichen, sondern eben darum nur aus fleischlichen Interessen hervorgehen kann. — ἵνα ἐν τῇ ὑμετ. σαρκί καυχ.) Die σάρξ ist hier, wie auch Meyer anerkennt, nach dem engen und bestimmten Zusammenhange mit περιτέμνεσθαι von der materiellen Leiblichkeit zu verstehen, insofern eben an ihr die Beschneidung geschieht.

(Eph 2<sup>11</sup>. Kol 2<sup>13</sup>), woraus dann aber folgt, dass das Wort in 6<sup>12</sup> bei dem engen Zusammenhang zwischen beiden Versen nicht eine ganz verschiedene Bedeutung haben kann (s. z. Vers 12). Den Nachdruck hat nicht ὑμετέρα\*) (Meyer), da dann als Gegensatz nicht (wie Meyer 4 A. wollte) die eigenen Leistungen der Judaisten, sondern nur ihr eigenes Fleisch oder (wie Meyer zuletzt, 5. A., annimmt) ihre eigene Beschneidung gedacht sein könnte, während doch letztere hier nicht ausgeschlossen zu werden brauchten, wo es sich um die Absichten handelt, welche jene Leute mit der Nöthigung der Galater zur Beschneidung verbanden. Vielmehr liegt der Ton auf ἐν τῇ — σαρκὶ καυχ., und zwar besonders nicht auf καυχ. (Holsten), sondern auf σαρκί (Matthias), ganz entsprechend dem hier zu beweisenden εὐπροσωπ. ἐν σαρκί und dem durch οὐδέ — αὐτοὶ φησ. nahe gelegten gegensätzlichen Gedanken: nicht etwa damit ihr wirkliche Gerechtigkeit im Gesetze erlangt. Sie wollen nicht euren Nutzen, sondern ihren eigenen Ruhm an euch, und sie suchen diesen nicht an eurem inwendigen Menschen (Röm 8<sup>22</sup>), sondern an eurem Fleisch. Den Inhalt dieses Ruhms aber bestimmt Meyer unrichtig, als „Grossthuerei, durch die von ihnen zu Wege gebrachte Beschneidung heidnischer Christen dem theokratischen Judenthum Propaganda zu machen“ (ebenso Theophyl., Reithm., Lightf., Eadie u. d. M.). Vielmehr meint P., die Judaisten wollen sich des mit der Beschneidung versehenen Fleisches insofern rühmen, als dadurch der hohe Werth ihrer eigenen von ihnen als fleischliches Ehrenzeichen aufgefassten Beschneidung bestätigt und so ihre fleischliche nationale Eitelkeit befriedigt wird. Vgl. Holsten. Hierauf allein führt das vorangehende οὐδὲ οἱ περ. etc., wonach es sich hier auch um die eigene (des sittlichen Werthes ermangelnde) Beschneidung jener Leute handelt, wie auch die folgende Antithese 6<sup>14f.</sup>, in welcher sie (im Gegensatze zu P.) als solche vorausgesetzt sind, denen unter den Dingen des κόσμος insbesondere auch die Beschneidung als für sie selbst im höchsten Maasse werthvoll erscheint. Und nur nach dieser Erklärung giebt 6<sup>13</sup> die Begründung der Behauptung ὅσοι θέλουσιν — ἐν σαρκί, οἵτοι etc. auf die er deutlich Bezug nimmt. Aber auch in unserer Fassung steht das ἵνα — καυχῶνται nicht in Widerspruch mit dem Absichtssatz des Vers 12 μόνον ἵνα τῷ στανῶ etc., sondern dient zu seiner Erläuterung. Dass die Judaisten durch die Forderung der Beschneidung für die

\*) das gar nicht etwa im Unterschiede von ὑμῶν immer betont zu sein braucht und es auch I Kor 15<sup>31</sup> nicht.



Heidenchristen das Missfallen der dem Evang. feindlichen Juden verhüten wollen, hat eben darin seinen Grund, dass sie durch die gleiche fleischlich nationale Eitelkeit, wie die letzteren, bewogen werden, auf die Beschneidung Werth zu legen.

6<sup>14</sup> \*). Nicht Gegensatz gegen die Jüdische Volkseitelkeit (Hofm. nach Maassgabe seiner Fassung von 6 13); sondern dem von den Pseudoaposteln beabsichtigten *καυχᾶσθαι* stellt nun P. seinen eigenen Grundsatz gegenüber: Von mir hingegen sei es ferne, mich zu rühmen ausser nur des Kreuzes Christi. — *ἐμοὶ μὴ γένοιτο καυχ.*) mihi ne accadat, ut glorier. Vgl. z. diesem von sich weisenden Ausdrücke mit Infin. LXX Gen 44 7. 17. Jos 22 29. 24 16. 1 Mkk 13 5. 9 10. Ignat. Eph 12. Xen. Cyr. 6, 3 11: ὦ Ζεῦ μέγιστε, λαβεῖν μοι γένοιτο αὐτόν. Anab. 1, 9 18. Dem. 33 25. Ellendt Lex. Soph. I. 366. — Bei *εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ* bis *κόσμῳ* beachte das auch im vollen Ausdruck sich kundgebende trotzbietende Hochgefühl. Wie ganz anders die Gegner nach 6 12 u. 13! Nur das Kreuz Christi soll der Gegenstand seines *καυχᾶσθαι* sein, dass nämlich nichts als die am Kreuze von Christo vollbrachte Erlösung Grund, Inhalt und göttliche Gewissheit seines Glaubens, Lebens, Hoffens, Wirkens u. s. w. sei. So ist's ein wahrhaft apostol. Ozymoron: *καυχᾶσθαι ἐν τῷ σταυρῷ*. Das Kreuz ist „τὸ καύχημα τῶν χαχημάτων“, Cyrill. — *δὲ οὐ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρω. ἀλλὰ τῷ κόσμῳ*) deckt den Grund auf, wesshalb er sich keines andern Dinges rühmen möge: durch welches mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt sc. *ἐσταύρωμαι*, d. h. durch welchen Kreuzestod Christi bewirkt ist, dass keine innere Lebensgemeinschaft mehr zwischen mir und der Welt stattfindet; sie ist für mich todt und ich für sie. *δὲ οὐ* wird von Vulg., Erasm., Beza, Luther u. V. auch de Wette, Ewald, Wieseler, Meyer, Phil. auf τοῦ κ. ἡ Ἰησ. Χριστοῦ bezogen (durch welchen). Aber die Beziehung auf τῷ σταυρῷ ist mit Calvin, Beng., Win., Ust., Hofm., Holst., Matthias, Reithm., Lightf., Eadie, Wörn., Phil. entschieden vorzuziehen. Denn was Meyer für seine Auffassung anführt, es liege näher, auf das unmittelbar vorangehende so voll und sieghaft ausgesprochene Subjekt *τ. κ. ἡ Ἰ. Χρ.* zu beziehen, ist nicht begründet. Vielmehr, wenn ein abhängiger Genitiv dem Relat. vorangeht, liegt es viel näher, dasselbe auf das nomen regens als den Hauptbegriff zu beziehen und *σταυρ.* ist zusammen

\*) *τῷ* vor *κόσμῳ* (Elz.) ist wohl nach NABC\*DFGP zu streichen, gegen Meyer, der vermuthet, es sei in der vorhergehenden Silbe *γω* um so leichter untergegangen, da der Artikel entbehrlich und *κόσμος* gleich vorher artikellos war.

mit seinem enge dazu gehörigen Genitiv viel voller und sieghafter als letzterer allein. Und wenn Meyer sagt: „durch welchen, d. h. nach dem Contexte: mittelst dessen Kreuzigung“, so enthält dies einerseits eine sprachlich unmögliche Erklärung des personell gefassten *οὗ*, andererseits die Anerkennung, dass der Context für die Beziehung auf *σταυρός* spricht. Nur nach unserer Fassung enthalten die Worte einen treffenden Gegensatz gegen das Verhalten der Judaisten, welche die Consequenzen des *σταυρός* nicht ziehen wollen aus Furcht vor dem Missfallen derer, deren Werthlegung auf das Sarkische sie theilen. Dem gegenüber ist für P. gerade durch jenen *σταυρός* die Welt gekreuzigt. Durch die Kreuzigung Christi nämlich, diese schmachvolle Vernichtung seines Fleisches, hat die Welt ihn von sich, aus dem Bereiche des Fleisches, ausgestossen, allen Lebenszusammenhang mit sich gelöst. Wer nun im Gegensatze gegen sie in diesem Kreuze Christi den Grund seines Heiles erkennt und mit Christus als dem gekreuzigten, daher auch mit seinem Tode in Gemeinschaft tritt (2 19f. Röm 6), der ist damit auch seinerseits dem Lebenszusammenhang mit der Welt entnommen. Vgl. Phl 3 7f. — *ἐμοί*) für mich bezeichnet die ethische Beziehung des Verhältnisses. S. Bernhardt 84. — *κόσμος* (ohne Artikel, s. Winer § 191), welches sonst gewöhnlich bei P. die Menschenwelt bezeichnet, ist hier (wie Röm 4 13. I Kor 3 22. 7 33f.) vielmehr die vernunftlose Welt, der Inbegriff aller irdischen Dinge, in dessen Gebiet von dem Wesen des Menschen nur dessen niedere Naturseite, die *σάρξ* fällt, der auch *πειριουμή* und *ἀρροβασία* (6 15) angehören. Diese dem Fleische verwandte Welt wird gleich jenem hier als lebendige Macht gedacht, welche über den Unbekehrten Gewalt und Herrschaft übt, für den Bekehrten aber durch dessen Gemeinschaft mit dem Kreuzestode Christi todt geworden ist, d. i. aufgehört hat, sein Denken, Gesinntsein und Handeln zu beeinflussen und zu bestimmen. So ist ihm mittelst der Kreuzigung Christi die Welt gekreuziget. Vgl. Kol 2 20. Eph 2 2f. I Kor 7 31. 33 34. Jak 4 4. I Joh 2 15f. — *κατὰ τὴν κόσμῳ*) denn das Aufheben der wechselseitigen Lebensgemeinschaft soll ausgedrückt, und so die Sache ganz erschöpft werden. Vgl. I Kor 6 13. II Th 1 12; „nec malis illius territor, nec commodis titillor, nec odium metuo, nec plausum moror, nec ignominiam formido ‘nec gloriam affecto“, Erasm. Paraphr.

6 15\*). *Γὰρ*) führt eine erläuternde Begründung ein, aber

\*) *ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὕτε* (Elz., Lachm. nach *NA CDFGKLP* Verss. u. Väter) ist offenbar glossematische Erweiterung aus 5 6 für das

nicht für das *καυχᾶσθαι ἐν τῷ σταυρῷ* (Hofm., Matthias, Reithm. u. M.), welches bereits in dem Relativsatz *δι' οὗ* etc. seinen vollen Aufschluss empfangen hat, wohl aber für das eben ausgesprochene *δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος* etc. Dies, sein Verhältniss zur Welt kann ja nach dem Axiom *οὔτε περιτομή* etc. kein anderes als jenes ausgesprochene sein. Beachte für die Richtigkeit dieser Beziehung des *γάρ*, dass *περιτομή* und *ἀρροβασία* die beiden Kategorien des *κόσμος* begreifen, die sich gerade in den galat. Wirren wieder so geltend gemacht hatten (vgl. 5<sup>6</sup>). Denn weder Beschneidung hat Geltung noch Vorhaut, sondern ein neues Geschöpf\*), d. h. denn es ist gleichgültig, ob man beschnitten oder unbeschnitten sei, und nur darauf kommt es an, dass man neu geschaffen, in eine neue geistliche Lebensverfassung versetzt sei. Ueber *καινὴ κτίσις* nach Form und Idee s. z. II Kor 5<sup>17</sup>. Als Characteristicum der *καινὴ κτίσις* erscheint nach 2<sup>20</sup> das *ζῆ* δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός, nach 3<sup>27</sup>, das Angezogenhaben Christi, nach 5<sup>6</sup> *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, nach Eph 2<sup>10</sup> das *περιπατεῖν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς* und nach I Kor 7<sup>19</sup>: *τήρησις ἐπιτολῶν Θεοῦ*. Im neuen Menschen (Kol 3<sup>10</sup>) ist Christus allbestimmend; er ist *σύμφυτος τῆς ἀναστάσεως* Christi (Röm 6<sup>5</sup>), befreit durch den Geist vom Gesetz der Sünde und des Todes (Röm 8<sup>2</sup>), Kind und Erbe Gottes (Röm 8<sup>16f.</sup>). Dass übrigens dieser Grundsatz der des christlichen Standpunktes sei, wie derselbe durch den Kreuzestod Christi in seiner gegen den Unterschied von Beschneidung und Vorhaut unabhängigen Heilsbedeutung begründet ist, verstand sich dem Leser von selbst; ohne wieder *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* wie 5<sup>6</sup> zuzusetzen (s. d. krit. Anm.), hat P. dies christl. Axiom desto schlagender in absoluter Form hingestellt. Wie seine schliessliche Trophäe steht es da.

6<sup>16</sup> \*\*). Das von jener grossen Wahrheit 6<sup>15</sup> volle Herz

einfache *οὔτε γάρ* (Tisch., Treg., WH. nach B. 17. Pesch., Heracl., Arm., Aeth., Goth., Chrys., Sync., Hier., Aug., Ambrstr.), vgl. Westc.-Hort, *Introduct.* 244. Auch *ἰσχύει* (Elz.) für das entscheidend bezeugte *ἔστιν* (N\*ABCD\*FG etc.) kam aus 5<sup>6</sup> ein.

\*) Das P. diesen Spruch aus der apokryphischen Apocalypsis Mosis geschöpft habe, wird von Syncell. Chron. 27 (ed. Bonn. 48) u. Phot. Amphil. 183 berichtet. Möglich, dass in diesem Buche derselbe Gedanke gestanden; gewiss aber, dass ihn P. aus seinem eigenen innersten Bewusstsein geschöpft hat. Aus u. St. kann er in die *ἀποκάλυψις Μωϋσέως* übergegangen sein. Vgl. Lücke Einl. in d. Offenb. Joh. I. 233f.

\*\*) *στοιχοῦσιν* (bei AC\*DFG) ist Vereinfachung der Abschreiber für das ursprüngliche Futur. *στοιχήσουσιν* (NBC\*KL P Vulg., Chrys., Cyr., Theodoret., Dam.).

hat nun noch einen Segenswunsch für alle, die ihr im Wandel folgen. Dieser Wunsch wird durch das einfache die Gedankenfolge ausdrückende „und“ (*καί*) an 6<sup>15</sup> angeknüpft. Eine Anknüpfung an den Wunsch in 6<sup>14</sup> anzunehmen (Hofm.), wird durch *καί* nicht gefordert und durch die Gewichtigkeit von 6<sup>15</sup>, welchen man ja zu einer zwischensätzlichen Einschaltung herabsetzen müsste, verboten. — Der Nachdruck liegt nicht auf *τούτω* (Holsten), sondern auf *τῷ κανόνι* (vgl. z. I Kor 15<sup>19</sup> u. Kühner II. 531); denn eben der kanonische Charakter des Spruchs 6<sup>15</sup> soll hervorgekehrt werden: welche nach der Richtschnur, die hierin gegeben ist, einhergehen werden. Für *κανών* die uneigentliche Bedeutung, Regel, Maxime, anzunehmen (so gewöhnlich, s. Schott z. St.), verbietet das bildliche *στοιχῆσουσιν*, welches die eigentliche Bedeutung Richtschnur fordert (II Kor 10<sup>13ff.</sup>), d. i. hier: eine die Richtung des Wegs bestimmende Schnur; als solche ist die 6<sup>15</sup> ausgesprochene Sentenz vorgestellt. Ueber *στοιχεῖν* vgl. z. 5<sup>25</sup>. Der anakoluthische Nominat. ὅσοι etc. hat rednerischen Nachdruck, die ganze Aufmerksamkeit erst auf das Subject an sich, welches in Rede steht,weisend. Vgl. z. Mt 7<sup>24</sup>. 10<sup>14</sup>. Joh 1<sup>12</sup>. Act 7<sup>40</sup>. Das Futur. *στοιχῆς*. (vgl. 5<sup>10</sup>) geht auf die Zeit vom Empfange des Briefes an (vgl. *τοῦ λοιποῦ* 6<sup>17</sup>); P. hofft, der Brief werde bekehrend und befestigend auf viele Leser wirken, macht aber eben davon abhängig, wer den schliesslichen Heilswunsch mit Grund auf sich anzuwenden haben solle. — *εὐρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος* sc. εἴη\*) Heil (עוֹלָם, s. z. Eph 6<sup>23</sup>. Joh 14<sup>27</sup>) auf sie und Erbarmen (Tittm. Synon. 69f.). Vgl. ITim 1<sup>2</sup>. IITim 1<sup>2</sup>. Jud 2. IIJoh 3, in welchen Stellen *ἔλεος* voransteht. Hier folgt es nach, nicht weil P. erst bloss *εὐρήνη* hat schreiben wollen (so willkürlich Olsh.), auch nicht weil er bei *ἔλεος* speciell den Tag des Gerichts (Hofm.) im Blicke hat, welcher ja IITim 1<sup>18</sup> ausdrücklich dabeisteht, sondern weil er die Wirkung vor dem Bewirkenden gedacht hat. Welches Heil P. wünscht, nämlich alles Messianische Heil, versteht sich von selbst. Der Friede der Versöhnung gehört mit dazu. *ἔλεος* ist übrigens als Neutr. zu betrachten, weil es P. durchgängig (auch Tit 3<sup>5</sup> steht das Neutr. nach entscheidender Beglaubigung) so braucht, obgleich es zwar sehr oft bei den LXX, höchst selten aber bei Classikern als Neutr. vorkommt. S.

\*) Als Segens-Wunsch gefasst, entspricht der Gedanke dem Schlusse des Briefs natürlicher, als wenn er als Aussage (de Wette: *ἔσται* oder *ἔστιν*) genommen wird. Schon Chrys. u. Theophyl. scheinen *ἔσται* ergänzt zu haben; aber Theodoret. fasst als Wunsch: *ἐπηύξατο τὸν ἔλεον κ. τὴν εὐρήνην*.

Dind. ad Diod. 3<sup>18</sup>. Kühner I. 396. — In ἐπ' αὐτούς liegt die Vorstellung, dass Heil und Erbarmen, vom Himmel auf sie herniederkomme. Vgl. Lk 22<sup>5</sup>. 40. 4<sup>18</sup>. II Kor 12<sup>9</sup>. Mk 1<sup>10</sup>. Act 19<sup>6</sup> u. a. — καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ Dass dieses ein Anklang aus Ps 125<sup>5</sup>. 128<sup>6</sup> sei (Theophyl., Erasm. u. M. auch Rück., Schott, de Wette, Reiche), wäre ohne Willkür nur dann anzunehmen, wenn P. statt καὶ ἐπὶ τ. Ἰσρ. τοῦ Θεοῦ geschrieben hätte: εἰρήνη ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ!, was er nach seiner 42<sup>iff</sup>. gegebenen Belehrung ohne Missverständniss hätte schreiben können. Noch weniger kann der Ausdruck auf Ps 73<sup>1</sup> zurückgeführt werden; wozu Hofm. eine unmögliche Deutung des Hebr. Textes d. St. verwendet. Der Israel Gottes d. h. im Gegensatz gegen die leiblichen Abkommen Jakob's als solche (vgl. Röm 9<sup>6</sup>. I Kor 10<sup>18</sup>. Phl 3<sup>3</sup>), die Israeliten, welche Gotte zu eigen gehören, also das wirkliche Gottesvolk seiner Idee nach ausmachen (vgl. auch Joh 1<sup>48</sup>), sind jedenfalls die wahren Christen\*). Aber je nachdem καὶ entweder erklärend oder verbindend gefasst wird, werden entweder die wahren Christen überhaupt, Juden- und Heidenchristen (Chrys., Theodoret, Luther, Calvin, Par., Corn. a Lap., Calov., Baumg., Koppe, Rosenm., Borger, Winer, Paulus, Olsh., B.-Crus., Wieseler, Alford, Lightf., Holst., Phil., Kahl), oder die wahrhaft bekehrten Juden (Ambrosiast., Beza, Grot., Estius, Schoettg., Bengel, Rück., Matthies, Schott, de Wette, Ewald, Reithm., Trana, Ellicot, Eadie, Wörn.; Usteri entscheidet nicht) verstanden. Bei letzterer Fassung müsste man entweder (Grot., Bengel, Schott, Ewald) das vorherige ὅσοι und αὐτούς auf die Heidenchristen beziehen, wogegen aber eben das universelle ὅσοι und die jede volksthümliche Beziehung ausschliessende Charakteristik τῷ κανόνι τοῦτω στοιχ. entschieden streitet; oder man müsste mit Rück., Matthies, de Wette, Reithm., Eadie den Gedankengang so bestimmen: Heil über alle wahren Christen, und besonders noch (um diese noch insonders zu erwähnen; s. z. Mk 15. 167) über alle wahren Judenchristen. Allein P. hatte nicht nur keinen Grund im

---

\*) nicht die Juden (Morus), aber auch nicht die frommen Juden, welche nämlich das Evang. nicht aus Hartnäckigkeit verworfen haben und die Hoffnung gewähren, zur Anerkennung der 6<sup>15</sup> ausgesprochenen Norm zu gelangen (Reiche 97f.). Der Ap. konnte nach seinem ganzen System unter dem idealen göttlichen Israel keine Anderen als Gläubige verstehen (37. 29 426. Röm 9<sup>6</sup>—8). Auch war ihm die *καὶνή πίστις* 6<sup>15</sup> nicht anders denkbar als so, dass sie durch den Glauben bedingt sein musste (328. Eph 2<sup>10</sup>), daher er auch von keinem noch nicht bekehrten, wenn auch noch so gesetzfrommen Juden erwarten konnte, er werde nach dem Kanon 6<sup>15</sup> wandeln.



Zusammenhänge, seine Volksgenossen, so sehr sie ihm auch am Herzen lagen (Röm 9<sup>1</sup>), hier insonderheit noch hervorzuheben, sondern es wäre sogar vor Gemeinden, welche vornehmlich aus Heidenchristen bestanden und durch Jüdische Eingriffe in heftige Streitigkeiten verwickelt waren, eine solche Auszeichnung, noch dazu im tiefbewegten Schluss des Briefs, ganz ungehörig angebracht. Und selbst abgesehen davon, so konnte kein Leser, dem die Lehre des Ap. von den wahren Israeliten bekannt war (und s. 37. 42<sup>ff.</sup>), bei τὸν Ἰσρ. τ. Θεοῦ nur an Judenchristen denken; dies wäre der spezifischen Vorstellung des P. in diesem Punkte entgegen. Als richtige Fassung des καὶ bleibt demnach die explicative (I Kor 3<sup>5</sup>. 8<sup>12</sup>. 15<sup>38</sup>. Joh 1<sup>16</sup>), und zwar, nämlich, so dass es eine pragmatische Näherbezeichnung (Hartung Partik. I 145f. Winer § 53 s. c.) der vorher charakterisirten Subjekte einführt. Mit Ungrund wendet Hofm. ein, dass das καὶ epexeget. immer steigend sei; s. Herm. ad Viger. 388. Uebrigens ist die Bezeichnung aller derer, welche nach jener ganz antijüdischen Richtschnur wandeln werden, als der Israeliten Gottes, gleichsam der Triumph des ganzen Briefes über die Judaist. Agitationen, mit denen es gerade auf die Geltendmachung des Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα zum Heilserbe abgesehen war. Ganz verfehlt Hofm. und Wörner: καὶ sei auch, und der Israel Gottes die Judenchristen, so dass P. ausdrücke, er wolle auch diese in seinen Wunsch mitbegreifen. Dass sie bei ἐπ' αὐτοῖς nicht ausgeschlossen sein konnten und sollten, verstand sich ja von selbst: aber so unweise und unfein war P. nicht, jenes Selbstverständliche, als ob daran noch gezweifelt werden könnte, ausdrücklich zu sagen. Er hätte noch mit diesem letzten Worte den theokratischen Ehrenpunkt (Röm 1<sup>16</sup>) nur verletzen können. Irrig endlich auch Matthias: καὶ ἐπὶ τ. Ἰσρ. τ. Θεοῦ fange den neuen Satz (6<sup>17</sup>) an: „und über das Israel Gottes mache mir fortan“ u. s. w. Davon hätte schon die feierliche Wiederholung der Praepos., die ja das zweite Mal einen ganz andern Sinn bekäme (wegen) abhalten sollen.

6<sup>17</sup>. 18. P. weist fernere Behelligung ab und schliesst mit christl. Segenswunsch.

6<sup>17</sup>\*). Τοῦ λοιποῦ im NT nur hier, sonst sehr häufig; nicht ceterum, so dass es formula abrumpendi wäre (Bengel, Zachar. u. M.), was τὸ λοιπὸν hiesse (II Kor 13<sup>11</sup>. Eph 6<sup>10</sup>. Phl 3<sup>1</sup> al.), sondern Genit. der Zeit (Kühner II 323, b.); posthac,

---

\*) κυριον vor Ἰησοῦ (Tisch. 1872 nach ND\*FG) ist mit Lachm., Treg., WH. nach ABC\* 17. 47. 73. 118. Verss. u. Vätern zu streichen; es kam aus 6<sup>18</sup> ein, daher auch einige seiner Zeugen ἡμῶν einfügen.

fernerhin (Xen. Anab. 5, 7<sup>34</sup>. 6, 4<sup>11</sup>. Plat. Legg. 7<sup>816</sup> D. Demod. 385 B. Herod. 2<sup>109</sup> u. d. Stellen b. Wetst.), und zwar so, dass es „repetitionem ejusdem facti reliquo tempore“ Herm. ad Viger 706 bezeichnet. Auch durch den Accus. könnte der Sinn posthac ausgedrückt sein (τὸ λοιπὸν, Mt 26<sup>45</sup>. Mk 14<sup>41</sup>. IKor 7<sup>29</sup>. Xen. Anab. 2, 25. 3, 28. 38. Soph. Trach. 907. 917), aber dann wäre eine repetitio perpetua gemeint (Herm. l. l). Vgl. Kühner ad Xen. Anab. 2, 25. Calvin erklärt: im Uebrigen, d. i. praeter novam creaturam. Vgl. Wieseler: „quod restat“. So stände entweder der Genit. absolut: was das Uebrige betrifft (ὃ δὲ λοιπὸν IKor 42), s. Heind. ad Charm. 89. Matthiae 815; oder er wäre von πόπους abhängig. Aber Beides wäre bei der Gangbarkeit von τοῦ λοιποῦ als Zeitpartikel sehr unnöthig gesucht. Dies auch gegen Hofm., welcher τοῦ λοιποῦ, trotz des Mangels einer gegensätzlichen Partikel, wunderlicher Weise als Objects-Genitiv zu πόπους zieht und wieder Ἰσραὴλ zudenkt: um das Israel, welches nicht das Israel Gottes ist. (Nach dem Israel, meine der Ap., habe er nicht zu fragen, ob es durch seine Berufsarbeit verletzt werde.) Als ob man ihm, der seine συγγενεῖς κατὰ σάρκα so schmerzlich lieb hatte (Röm 9<sup>1ff</sup>. 10<sup>1</sup>) und sie auf alle Weise zu gewinnen strebte (IKor 9<sup>20</sup>), eine solche kalte, rücksichtslose Absage mit Grund zutrauen könnte! Aber von den feindlichen Beschwernissen und Plackereien, welche sich dem Leser bei diesen Worten von selbst verstanden, will der Ap. fortan verschont bleiben, und er fordert's mit apostol. Strenge. — ἐγὼ γὰρ etc.) ἐγὼ steht wohl kaum im Gegensatz zu den leidenschauen Irrlehrern (Meyer, Wiesel., Phil., Kähl.), sondern, ohne besonders starken Nachdruck, zu μὲνεις (de Wette). στίγματα (στίγμα ist Paroxytonon, s. Lobeck Paralip. 406) sind eingebrannte oder eingeätzte Malzeichen, welche, gewöhnlich aus Buchstaben bestehend (Lev 19<sup>28</sup>), bei Slaven als Zeichen ihrer Herren\*), bei Soldaten als Zeichen ihrer Heerführer, bei Verbrechern als Zeichen ihres Vergehens, und bei einigen orientalischen Völkern auch als Zeichen der Gottheit, welche man verehrte (III Mkk 2<sup>29</sup> u. dazu Grimm), am Körper (besonders an Stirn und Händen) angebracht wurden. S. Wetst. 237f. Lipsii Elect. 2<sup>15</sup>. Deyling Obs. III 423ff. Spencer legg. rit. 2, 141. Ewald in Apk 16<sup>1f</sup>. Hier hat P. an die Malzeichen der Slaven\*\*) gedacht, denn Christus ist

\*) im Oriente; bei den Römern aber nur verdächtigen oder entflohen gewesenen Slaven (als Zeichen dieses ihres Vergehens zur Strafe wurden sie mit Φ. oder F. U. G. gebrandmarkt).

\*\*) nicht der Soldaten, wie Grot. (vgl. Calvin) u. Potter Arch. II 7

ihm nach dem nächsten Contexte (6<sup>14. 18</sup>) als der Herr in der Vorstellung gegenwärtig, und auch II Kor 11<sup>23</sup> sieht er in den erduldeten Misshandlungen die Beweise, dass er *διὰ Χριστοῦ* sei. Vgl. auch Apk 7<sup>3</sup>. Der Genit. *Ἰησοῦ* bezeichnet daher den Gebieter, als dessen Knecht P. durch seine *στίγματα* gekennzeichnet sei, und weil ihn dabei das Gefühl der Gemeinschaft mit der concreten Person dieses seines Gebieters durchdrungen hat, schreibt er nicht *Χριστοῦ*, sondern *Ἰησοῦ* (vgl. z. II Kor 4<sup>10</sup>). Haben andere erklärt: „notae corporis tales, quales ipse Christus gestavit“ (Morus vgl. Borger), so steht entgegen, dass P. nicht etwa ein Wort, welches an sich einen vollständigen Begriff enthält (wie *τὴν νέκρωσιν* II Kor 4<sup>10</sup>), gesetzt hat, sondern das bedeutsame *στίγματα*, welches dem Leser nothwendig die Frage stellt, als wessen Angehöriger der Stigmaticus (*στιγματίας*, auch *στιγματοφόρος*, Polyaen. Strat. 1<sup>24</sup>) bezeichnet sei. Daher ist auch nicht mit Gomar. u. Rück. *Ἰησοῦ* als Genit. auctoris zu betrachten. — Was aber P. an seinem Leibe trug als die *στίγματα Ἰησοῦ*? Die Narben und sonstigen Spuren der Wunden und Misshandlungen, welche er um seines apostol. Wirkens willen erhalten hatte\*). Denn im Dienste Christi war er gemisshandelt worden (II Kor 11<sup>23</sup>), und zwar so, dass er nothwendig Narben u. dergl. davon getragen haben musste (s. II Kor 11<sup>24. 25</sup>). Eine gegensätzliche Beziehung auf die Narbe der Beschneidung (Erasm. i. d. Annot., Beza, Schoettg., Grot. vgl. Bengel u. Michael.), ist willkürlich eingetragen, und dem hohen Selbstgefühle, welches diese Worte athmen, kleinlich fremd. — Was endlich die Sinnbeziehung des *γάρ* betrifft, so erklären Viele mit Grot.: „satis aliunde habeo, quod feram“. So im Wesentlichen auch Vatabl., Bengel („afflicto non est addenda afflictio“), Morus, Winer. Aber das wäre eine schwächliche, entweder

wollten, was im Contexte liegen müsste. Wetst. versteht *sacras notas* (Herod. 2<sup>113</sup>: *στίγματα λεγά*), so dass P. Christum darstelle „ut Deum, quem τὸν κύριον καὶ ἑξοχὴν vocat“. Allein diese sacrae notae finden sich nur bei einzelnen Völkern, wie bei den Persern und Assyriern (Plut. Lucull. 507 E. Lukian. de Dea Syra 59 vergl. auch was Herod. 2<sup>113</sup> von einem Hercules-Tempel in Aegypten berichtet wird, und von den Indiern: Asiatic Researches VII. 281f.); daher weder dem Ap. selbst eine so fremde Sitte nahe liegen, noch von den Lesern ohne nähere Andeutung beachtet werden konnte.

\*) nicht, wie Luther 1519 und 1524 nach Augustin. meinte: die Bezähmung des Fleisches und die Früchte des Geistes, wogegen schon *ἐν τῇ σάρτι μου* entscheidet. Nach dem Kommentar von 1538 versteht er „plages corpori suo impressas et passiones, deinde ignita tela diaboli, tristitiam et pavores animi“, womit also sehr Verschiedenes, Aeusseres und Inneres, zusammengeworfen wird.

verdiessliche oder gar Mitleid ansprechende, jedenfalls aber dem Hochgeföhle, als δοῦλος Christi gezeichnet zu sein (vgl. II Kor 11 23ff.), widersprechende Begründung. Vielmehr will P. („veluti trophaea quaedam ostentans“, Eras. Paraphr.) sagen: denn ich bin es, der als Diener Christi gezeichnet, dadurch eine Würde trägt, welche ihn mit Recht wiederholter Mühsale (wie sie ihn aus den Galat. Gemeinden behelligt hatten) überhebt! — Zu βαστάζω vgl. Chrys.: οὐκ εἶπεν ἔχω, ἀλλὰ βαστάζω, ὥσπερ τις ἐπὶ τροπαίοις μέγα φρονῶν. 6 18. Ἡ χάρις τοῦ κυρίου etc.) S. z. 16. — μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν sc. εἴη. Eine besondere Absichtlichkeit, wesshalb P. nicht bloss geschrieben habe μεθ' ὑμῶν (IKor 16 23. Kol 4 18. ITh 5 23) oder μετὰ πάντων ὑμῶν (IIKor 13 13. Phl 4 23. IITh 3 18. Tit 3 15), ist zwar von Vielen angenommen (P. wolle noch einmal darauf hinweisen, dass nicht von der σάρεξ das Heil komme; Chrys., Theophyl., Beza u. M. auch Rück., Usteri, Schott, Olsh.), aber nicht erweislich, da auch Phlm 26 (u. IITim 4 22) statt der Personen überhaupt bezeichnender und mit mehr Innigkeit der Geist der Personen (wie auch am Schluss des Barnabasbriefs) genannt wird. — Nämlich auf das πνεῦμα des Menschen, den durch Gottes Geist erneuerten νοῦς (Meyer: das höhere Lebensprincip mit dem νοῦς) wirkt die Gnade Christi (Röm 8 10. 16), indem der Geist Christi im menschlichen Geiste seine Stätte nimmt, und so seine χαρίσματα verleiht. P. hätte auch μετὰ τῶν ψυχῶν ὑμ. schreiben können (vgl. II Kor 12 15. IPt 1 9. 22. 2 11. 26); aber auch so wäre das Gnadenwirken Christi als vom Sitze des Selbstbewusstseins (vom πνεῦμα des Menschen) ausgehend zu denken. — ἀδελφοί) Der grossentheils so strenge Brief endet mit der Anrede, in welcher noch die unveränderte Liebe (IKor 16 24) athmet.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Sieben ist erschienen:

**Die Litteratur des Alten Testaments** nach der Zeitfolge ihrer Entstehung dargestellt von **G. Wildeboer**, Theol. Doct. u. ord. Prof. d. Theol. in Groningen. Unter Mitwirkg. des Verf. a. d. Holländ. übers. v. Pfarrer Dr. **F. Risch**.

gr. 8. Preis 9 Mk.; in Halb-Lederbande 10 Mk. 60 Pf.

Das Original hat seitens der heimischen Kritik u. des heimischen Publikums eine geradezu glänzende Aufnahme gefunden, so daß von ihm bereits nach Jahresfrist die zweite Auflage in Vorbereitung ist. Auch die englische und deutsche Kritik lautet anerkennend.

„Es ist ein wahres Vergnügen, dies Buch anzukündigen. . . . Nach einer Litteraturgeschichte wie diese war großes Bedürfnis vorhanden. Wohl giebt es „Einleitungen ins A. T.“ genug, eher zu viel als zu wenig, aber für die Mehrzahl der Theologen und Prediger sind sie nicht geeignet. Man muß fast ein A.T.licher Forscher von Profession sein, um . . . dergl. Untersuchungen genießen zu können. Darum war es ein glücklicher Gedanke von W., eine solche Übersicht der Ergebnisse der kritisch-exegetischen Forschung zu geben, welche deren Bedeutung scharf hervortreten läßt und den Weg andeutet, auf dem man zu diesem Ergebnisse gelangt ist. . . . Die Schilderung wird viel interessanter und fesselnder, wenn man, wie bei W., die Litteratur werden sieht, als wenn man, wie bei Cornill und Driver ein Buch nach dem andern in der Reihenfolge des palästinensischen Kanons bespricht.“

(Prof. J. C. Matthes-Amsterdam, im „Museum“ vom Aug. 1893.)

In The Academy schrieb Herr Prof. T. K. Cheyne, daß ein solches Buch dringend nöthig war.

Herr Prof. Moore (Andover, Mass.) schrieb: „Beides, Anlage und Ausführung des Buches halte ich für ausgezeichnet, und ich sollte meinen, es müßte sehr nützlich sein. . . . Ihre Idee ist originell und glücklich, und es sollte mich nicht überraschen, wenn Sie viel Nachahmung fänden.“

Herr Prof. D. C. Rautsch sagt in den „Theol. Studien und Kritiken“ 1894, 2 u. A.: „Einem Werke, das vor allem in die Probleme einführen und zur richtigen Erfassung der Hauptfragen anleiten will, kann der konservative Standpunkt des Verf. nur zum Lobe gereichen. Im übrigen kann ich dem Buche nur den besten Erfolg wünschen. Der Verf. ist über den dermaligen Stand der Disciplin aufs beste orientiert und bietet den Stoff in wohlervogener Auswahl. Die Darstellung ist fließend, ja vielfach geradezu fesselnd zu nennen, das kritische wie das theologische Urtheil maßvoll. . . . [Die Übersetzung] sei im Voraus den theilnehmenden Kreisen bestens empfohlen.“

## Handkommentar zum Alten Testament.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten  
herausgegeben von

Prof. D. W. Nowack.

Erschienen sind:

**Das Buch Jesaja** übersetzt und erklärt von Prof. D. Bernh. Duhm in Basel. Lex. 8. Preis 8 Mk. 20 Pf., gebunden 10 Mk.

**Die Psalmen** übersetzt und erklärt von Prof. D. Fr. Baethgen in Greifswald. Lex. 8. Preis 8 Mk. 20 Pf., gebunden 10 Mk.

**Das Buch Jeremia**, übers. u. erkl. von Prof. D. F. Giesebrecht in Greifswald, Lex. 8. (6 Mk. 40 Pf.) und **Die Klagelieder Jeremiae**, übers. u. erkl. von Prof. Dr. M. Löhr in Breslau. Lex. 8. (1 Mk.) Preis zus. 6 Mk. 40 Pf., zus. gebunden 8 Mk.

**Das Buch Daniel** von Hauptpastor Behrmann in Hamburg. Lex. 8. Preis 2 Mk. 80 Pf. (Einbanddecke später mit Hesekielkommentar.)

Druck der Univ.-Buchdruckerei von C. A. Huth in Göttingen.



Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Soeben sind erschienen:

## Charles Kingsley, Römer und Germanen.

Eine Reihe von in Cambridge gehaltenen Vorträgen.

Nach der von Professor Max Müller in Oxford herausgegebenen 9. englischen Auflage  
übersetzt von **Marla Baumann.**

19 $\frac{1}{2}$  Bogen 8. Preis 4 Mk., geb. 5 Mk.

**Aus der Einleitung Max Müllers:**

„Bücher sind kostbare Erbstücke, das Vermächtnis eines Menschen an kommende Geschlechter“ sagte Kingsley einst. Als ein Vermächtnis an die germanischen Stämme ist das vorliegende Buch zu betrachten.

Die Jahrhunderte langen Kämpfe der germanischen Stämme gegen Rom werden hier in meisterhafter, ungemein ergreifender und anregender Weise geschildert. Geschichte will Kingsley in dem Buche weniger lehren, als wie man Geschichte verstehen lernen soll.

Nach dem einstimmigen Urtheil derer, die die Vorträge zu Cambridge gehört haben, regten sie vor allen Dingen das Interesse der jungen Leute an, die von nun an bei den Universitätsbibliotheken Bücher verlangten, nach denen früher niemals von Studenten gefragt worden war. Viele Leute, die die Vorträge später lasen, gewannen neues Interesse an alten, halbvergessenen Königen und Schlachten, und selbst unfreundliche Kritiker wurden gezwungen, anzuerkennen, daß z. B. Kapitel wie „Der Mönch als Kulturträger“, eine überraschende Kraft offenbarten, die guten Seiten solcher Charaktere zu schätzen, die sonst dem Apostel eines männlichen Christentums höchst unsympathisch sind. Die Vorträge enthalten thatsächlich die Gedanken des Dichters, Sittenpredigers, Staatsmannes, Theologen und vor allem des Freundes und Ratgebers junger Männer, mit denen und für die er eine der furchtbarsten Perioden der Weltgeschichte — die Todesqualen eines sterbenden Reiches und die Geburt neuer Nationen studierte. Die Geschichte war nur sein Text, sein Hauptziel war das des Lehrers und Predigers, und als bereiteter Dolmetscher der Absichten der Geschichte vor einer Zuhörerschaft junger Männer, denen Weltgeschichte leider oft nur als eine Reihenfolge von Ereignissen erscheint, die man auswendig zu lernen hat, erreichte er, was er zu erreichen wünschte. Berufsmäßige Geschichtslehrer werden vielleicht entrüstet über einige Stellen dieses Buches sein; aber selbst sie werden wahrscheinlich jetzt auch gelten lassen, daß darin ganze Kapitel glänzend gelungen und reich an machtvollen Aussprüchen, glücklichen Umrissen, scharfen Bemerkungen, kräftigen Ausdrücken wahrer Beredsamkeit sind, die man unmöglich der Vergessenheit übergeben durfte.

Es wäre unmöglich gewesen, Änderungen oder Verbesserungen scheinbarer Fehler einzufügen. Das Buch soll kein maßgebendes Geschichtswerk sein, ebensowenig wie Schillers Geschichte des Dreißigjährigen Krieges. Man soll es künftig als das lesen, wozu es von Anfang an bestimmt ward, — Kingsley's Gedanken über einige sittliche Probleme, dargestellt durch den Kampf zwischen Römern und Germanen.

### Bericht über die Verhandlungen des Christlichen Studentenkongresses

abgehalten zu Frankfurt a. M. am 18. u. 19. Mai 1894

#### mit den Vorträgen

Über die praktischen Ziele des Kongresses. Von Prof. D. H. Cremer in Greifswald. — Über die Sittlichkeit. Von Direktor H. Bauer in Niesky. — Das akademische Studium und der Kampf um die Weltanschauung. Von Prof. D. M. Reischle in Gießen. — Der Student im Verkehr mit den verschiedenen Volkskreisen. Von Pfarrer Friedrich Raumann in Frankfurt a. M.

== Preis 1 M. 40 Pf. ==

Dieser Bericht bietet neben den gediegenen Vorträgen auch die im Anschluß an dieselben stattgehabten Debatten, in welchen die studentischen Ansichten frei zum Ausdruck gelangt sind. — Der Universitätsferien wegen ist die Ausgabe des Berichtes auf Mitte Oktober verschoben gewesen.

